

JUAN FERNANDO SELLÉS

LOS FILÓSOFOS Y LOS SENTIMIENTOS

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 200/2010
Pamplona

Nº 227: Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*

© 2010. Juan Fernando Sellés

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
-------------------	---

PARTE I

LOS SENTIMIENTOS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

I. LAS PASIONES EN LA FILOSOFÍA GRIEGA, MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. Presocráticos, socráticos y escuelas helenísticas	13
2. La Patrística, el pensamiento neoplatónico, judío y árabe	16
3. La escolástica y el Renacimiento	19

II. LAS PASIONES EN LA FILOSOFÍA MODERNA

1. Racionalismo	35
2. Empirismo	47
3. La Ilustración y el idealismo	55

III. LOS SENTIMIENTOS EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. Los posthegelianos	63
2. Corrientes varias	67
3. La fenomenología	73

PARTE II

NATURALEZA Y NIVELES DE LOS SENTIMIENTOS

IV. ESE CORTEJO HUMANO LLAMADO “LOS SENTIMIENTOS”

1. Planteamiento	95
2. Balance de una herencia histórica	96
3. Breve descripción de la naturaleza de los sentimientos	97
4. Tesis 1ª. “Hay tantos sentimientos sensibles (pasiones) como actos u operaciones inmanentes cognoscitivas y apetitivas sensibles”	100
5. Tesis 2ª. “La inteligencia posee sentimientos positivos y negativos”	101
6. Tesis 3ª. “La voluntad tiene sentimientos positivos y negativos”	102
7. Tesis 4ª. “Al ejercicio de los hábitos innatos siguen sentimientos”	104
8. Tesis 5ª. “A la actividad natural del espíritu o acto de ser personal humano siguen afectos positivos y negativos”	106
9. Tesis 6ª. “En el espíritu humano <i>caído</i> y <i>elevado</i> (también <i>reprobado</i> y <i>glorificado</i>) existen sentimientos negativos o positivos respectivamente”	107

V. EL ORDEN JERÁRQUICO DE LOS SENTIMIENTOS

1. Planteamiento	109
2. Concisa distinción de los niveles sentimentales	114
3. El punto de vista o método de estudio	118
4. El abuso emotivo	120
5. Descripción de la juventud sentimentalmente estragada	122
6. La salida del “laberinto sentimental”	124
7. Conocimiento por connaturalidad y afectos del espíritu	126
8. Una cuestión práctica: la educación de los sentimientos	127
9. A modo de síntesis	130

VI. LOS AFECTOS DEL ESPÍRITU

Planteamiento	133
1. ¿Qué son los “afectos” del espíritu?	133

2. El carácter distintivo de los afectos del espíritu.....	135
3. El amplio elenco de los sentimientos.....	137
4. Afectos positivos del espíritu	138
5. Afectos negativos del espíritu	139
6. Ser esperanzado.....	140
7. La confianza personal	143
8. El gozo y la paz	146
9. ¿Cómo educar los afectos del espíritu?	147

INTRODUCCIÓN

“Sigue la parte del alma que trata de los afectos, muy difícil de conocer por la variedad de estos y a la vez necesaria para procurar el remedio a tan grandes males y la medicina a enfermedades tan crueles”¹. Así comenzaba Juan Luis Vives su exposición de este tema. La dificultad de conocer los afectos es neta, sencillamente porque son distintos de los *actos y hábitos* cognoscitivos humanos, por tanto, no tan claros como estos. Además, el escollo que ofrece su multitud es innegable. Son muchos porque los afectos siguen a todas las instancias humanas cognoscitivas y apetitivas. Añádase también que su contrariedad producida por enfermedades psiquiátricas (ansiedad, depresión, etc.) es evidente, algunas de las cuales son muy penosas de soportar. Otro problema añadido es el *sentimentalismo*, que acaece cuando se vive sobre todo en función de los sentimientos o de su abuso, y es claro que quien padece ese estado difícilmente lo comprende.

Lo que no podía sospechar el gran humanista valenciano es que, pese a la dificultad de su conocimiento, de discernimiento, de curación, reeducación, etc., los sentimientos son un tema en alza en nuestra época. También por eso vale la pena atenderlo. En efecto, el estudio de esta realidad humana, justo al contrario que otras (por ejemplo, los actos y hábitos cognoscitivos, las virtudes, las potencias, el intelecto agente, etc.) ha ido *in crescendo* en la historia de la filosofía, pues –como se verá– al escaso tratamiento griego de las pasiones, sigue la abundancia medieval y la exuberancia moderna, a la que ha continuado la profusión y exceso en la contemporánea.

La sensatez de Vives es admirable, porque sólo osa adentrarse en la tupida selva sentimental tras haber estudiado, en la misma obra, las *facultades* cognoscitivas y apetitivas sensibles (libro primero) y las intelectuales, esto es, la inteligencia y la voluntad (libro segundo). En efecto, éste es el único modo de proceder correcto, porque los sentimientos son siempre *segundos*

¹ VIVES, J. L., *El alma y la vida*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992, 233.

respecto de los actos de conocer y de querer. En efecto, los sentimientos de todo nivel son siempre *consecuencias* o *redundancias* de nuestros actos en las facultades, en los hábitos innatos o en nuestro acto de ser personal. Los sentimientos siguen al conocer y al querer. De modo que en una sociedad intelectual en la que la *teoría del conocimiento* no es su baza fuerte, y en que la *teoría de querer* está famélica, hay que poner en duda si el interés por los sentimientos da con soluciones afortunadas.

El planteamiento tomista es semejante al del renacentista aludido. Estudia las pasiones tras haber atendido a los *actos* humanos, y estos, tras haber considerado las diversas *potencias* humanas, sentidos, apetitos, inteligencia, voluntad. Tras las pasiones pasa a examinar los hábitos de la inteligencia, las virtudes de la voluntad y los vicios. La pregunta pertinente es: ¿por qué este último orden?, ¿por qué los hábitos, las virtudes y los vicios tras el tratado de las pasiones? El planteamiento clásico, que Tomás de Aquino acepta, mantiene que la inteligencia y la voluntad son las dos instancias más altas de la naturaleza humana, y que la afectividad ocupa un lugar inferior respecto de aquéllas. Como se ve, el estudio de Tomás procede de lo inferior a lo superior, pero también de lo más claro –los actos de conocer– a lo menos claro –los actos de los afectos–.

Ahora bien, ¿es completo ese planteamiento?, es decir, ¿son siempre los sentimientos inferiores a la inteligencia y a la voluntad. Desde el modelo explicativo tradicional, polarizado en exclusiva entre la inteligencia y voluntad como facultades superiores, se hace muy difícil dar cabida a una tercera instancia afectiva a la que recientemente se ha llamado *corazón*². Sin embargo, muchos pensadores de observancia clásica, movidos por la tradición bíblica y el legado de los santos de la Iglesia, se ven instados a tener que admitir una dimensión afectiva distinta de la inteligencia y de la voluntad sin poder dar cuenta metódica y temáticamente de ella. Otros reducen el papel que los modernos otorgan al *corazón* a algún desarrollo de la voluntad, a algún acto suyo, o a alguna de sus virtudes. Y dentro de estos hay quienes se pronun-

² Cfr. HILDEBRAND, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 2001; ALVIRA, R., “El concepto de corazón”, en *Filosofía de la vida cotidiana*, Madrid, Rialp, 1999. HERRERO, M., “Voluntad, Razón, Corazón”, en Aranguren, J., (ed.), *La libertad sentimental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 73, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 75-99.

cian por un hábito natural³, quién por uno adquirido, quién por otro sobrenatural. Por su parte, para algunos pensadores contemporáneos la bipolaridad exclusivista entre entendimiento y voluntad como únicas potencias superiores del alma es discutible. Así Hildebrand, por ejemplo, observa que “hora es ya de que reconozcamos el lugar que ocupa el corazón en la persona humana, de un rango igual al de la voluntad y el entendimiento”⁴. ¿Cómo resolver el problema y salir de la perplejidad?

Con buena teoría del conocimiento se cae en la cuenta de que en la realidad no existe nada “igual”, pues la igualdad es fruto de un modo formal de proceder de la razón cuando ésta piensa en objetos pensados, no en realidades. La realidad es siempre *jerárquicamente distinta*. De modo que si los sentimientos son reales, no podrán ser “iguales” en rango entre sí; tampoco “iguales” a la inteligencia y a la voluntad, a sus actos, hábitos y virtudes, como tampoco la inteligencia y voluntad pueden ser “iguales” entre sí. Por tanto, habrá que investigar si los sentimientos son inferiores o superiores a aquéllas facetas humanas; si su sede es la voluntad u otra instancia; si ese asiento es menor o mayor que la voluntad y que la inteligencia; si es una facultad o no lo es; y, en caso de no serlo, habrá que buscar su índole.

Se proponen como punto de partida, de momento, tres tesis: a) “hay sentimientos inferiores a esas dos potencias inmateriales del alma: las *pasiones*”; b) “hay sentimientos superiores a ellas, los *afectos del espíritu*”, porque ellas no constituyen lo más alto en nosotros: no son la *persona*; c) “hay *sentimientos en la inteligencia y en la voluntad*”. A su vez, estos serán superiores a las pasiones e inferiores a los sentimientos del espíritu o ser personal. De modo que, según esta primera clasificación, disponemos, al menos, de tres niveles afectivos: el sensible, el de las facultades superiores y el del *acto de ser personal* o *intimidad* humana. Pero a esos tres cabe añadir un cuarto que, a modo de tesis, se puede formular así: d) “hay afectos que siguen a los hábitos superiores humanos que son: la *sindéresis*, el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*”. Estos tres hábitos son superiores a la inteligencia e inferiores al *acto de ser personal* humano (son instrumentos suyos). Además, de todos esos niveles afectivos cabe señalar que pueden ser *positivos* o *negativos*, según que los actos ejercidos en ellos

³ Cfr. CRUZ, J., *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1999.

⁴ HILDEBRAND, D. Von., *La afectividad cristiana*, Madrid, Fax, 1968, 40.

sean adecuados o inadecuados para el estado de las potencias (orgánicas e inorgánicas), hábitos o acto de ser personal.

Para el estudio de los afectos es pertinente, en primer lugar, dar un *repa-so histórico* para comprobar si nuestro empeño cuenta con precedentes. Por otro lado, se trata de encontrar el *método* para conocer los sentimientos. Esta segunda parte es más difícil de recorrer, porque supone toda una *teoría del conocimiento* y una *teoría de los distintos niveles apetitivos y volitivos*. En especial, requiere también una buena teoría de la facultad, tema planteado por los clásicos y bastante olvidado en la filosofía contemporánea. Sólo así se puede esclarecer la índole de los sentimientos como *consecuencias de los distintos actos en las facultades u otras instancias*. Luego será pertinente verificar si *existen tantos niveles sentimentales como actos diversos* hay. Por último, habrá que comprobar si existen *afectos del espíritu*, es decir, superiores a los de las potencias inmateriales.

Por lo que se refiere a la procedencia de los capítulos que componen este trabajo, conviene indicar que todos ellos derivan de guiones de clase (curso 1997-98), y que algunos de ellos se publicaron como artículos en algunas revistas humanísticas. Así, el segundo, “Las pasiones en la filosofía moderna”, se publicó en la *Revista de Filosofía* (Chile) 7/1 (2008), 135-151. El cuarto, “Ese cortejo humano llamado “los sentimientos””, en *Pensamiento y cultura*, 6 (2003) 79-84. El quinto, “El orden jerárquico de los sentimientos”, deriva fundamentalmente del artículo “La enfermedad mortal del emotivismo”, dentro del libro *La juventud a examen*, Lydia Jiménez (dir.), Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez”, Fundación Universitaria Española, 2008, 167-194. Y el sexto, *Los afectos del espíritu*, procede del artículo “Los afectos del espíritu. Propuesta de ampliación del planteamiento clásico”, *Aquinas*, XLIX, 1, (2006), 215-229. Con todo, en esta publicación, se han revisado los textos precedentes y se han llevado a cabo algunas correcciones.

El tema de los afectos da, obviamente, para bastante más que lo que se expone en este sintético trabajo. Pero, de momento, se ofrecen estas páginas como orientación en lo que hoy se denomina “laberinto sentimental”. Se trata de ofrecer un mapa, esquema, de lo habido a lo largo del pensamiento occidental (Parte I), así como una propuesta en orden a proseguir la investigación (Parte II).

El autor,
31 de mayo de 2010

PARTE I

LOS SENTIMIENTOS
EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

I

LAS PASIONES EN LA FILOSOFÍA GRIEGA, MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. PRESOCRÁTICOS, SOCRÁTICOS Y ESCUELAS HELENÍSTICAS

El estudio de las *pasiones sensibles*, hoy llamadas *emociones*, recorre toda la historia de la filosofía (y también de la psicología) desde sus inicios hasta nuestros días. Respecto de los *afectos* que inciden más en el alma, o en sus potencias propias (razón y voluntad), que en el cuerpo, hay más escrito por parte de los filósofos de lo que parece. Ahora bien, en cuanto a los *sentimientos* que se tienen por superiores a la razón y a la voluntad hay pocas alusiones en la historia de la filosofía (Pascal, Kierkegaard, Hilbrand, Stein, Scheler, etc.). Sin embargo, éste último es nuestro principal cometido, a saber, intentar descubrir si, además de las pasiones sensibles y de los afectos de las potencias espirituales, existen afectos superiores a esas instancias, y si son propias del espíritu o persona humana. Procedamos, pues, al repaso histórico.

a) *Presocráticos y Platón*. Entre los presocráticos las pasiones fueron estudiadas por Heráclito, Pitágoras, Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Demócrito e Hipócrates, pero sin cuerpo doctrinal teórico relevante. Este desarrollo se da por primera vez en Platón. Para este gran socrático las pasiones se distinguen entre sí, pero no por las causas que las provocan. Tres son, según el pensador de Atenas, los estados afectivos *simples*: el de *placer* (sensible y espiritual), el de *dolor* (sensible y espiritual), y el de *indiferencia*. La *alegría* y la *esperanza* son especies de placer. El *miedo* y la *tristeza*, especies de dolor. Hay también estados *mixtos*, en los que el placer (sensible o espiritual) se halla mezclado con el dolor (sensible o espiritual). Como se ve, estas afecciones no son para Platón asuntos que afecten exclusivamente al *cuerpo*, sino que también inciden en el *alma*. De ahí su distinción

entre placer y dolor *sensibles* y *espirituales*. Eso ya supone un gran descubrimiento.

b) Aristóteles. La cumbre de los estudios griegos sobre las pasiones en la filosofía clásica se encuentra en Aristóteles, quien las describe y enumera del siguiente modo: “llamo pasiones al deseo, la ira, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, el apesadumbramiento, los celos, la compasión; y todo aquello que va acompañado de placer o dolor”¹. Es un texto muy conocido, pero en otros lugares el Estagirita pone de relieve el papel de los sentimientos de cara a la ética y antropología, por ejemplo, cuando afirma que el hombre bueno no sólo quiere lo bueno, sino que se “alegra” de lo bueno. La pasión central para él es el *amor*. Por eso dedica dos libros de su mejor tratado de ética a la amistad (*filía*)².

Es en la *Retórica* donde Aristóteles hace notar que el buen orador debe dominar la lógica propia de la *persuasión*, a saber, la *retórica*, porque el vulgo no está suficientemente formado para conocer la verdad intrínseca de las cosas, y hay que persuadirle para lo mejor, y ello con argumentos retóricos que incidan más en su estado de ánimo que en su inteligencia, es decir, algo así como lo que lleva a cabo actualmente un profesor universitario de filosofía en cualquier facultad que no sea la suya, o también, lo que debe realizar un político en un mitin, entrevista, coloquio televisivo, etc. En efecto, el profesor o el político que tengan buena voluntad, buenas disposiciones morales y buen sentido, deben persuadir y convencer para el bien, más con argumentos retóricos que con la lógica necesaria o el razonamiento deductivo. Si, en cambio, esta actividad la llevan a cabo no por servicio a la verdad, es decir, dando “liebre por gato”, sino por intereses personales, su actitud es *sofística*.

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, cap. 5 (BK. 1105 b 21 ss.). Cfr. BONITZ, H., “Ueber pazos und pazema im Aristotelischen Sprachgebrauche”, en *Sitzungsbechtungen der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 55 (1867), 13-55; y en *Aristotelische Studien*, vol. 5, 1867, reimp., 1969, 317-359; PAPANAUTSOS, E.P., *La catharsis des passions d’après Aristote*, 1953; FORTENBAUGH, W.W., *Aristotle on Emotion*, 1975; USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos: un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la antigüedad*, Madrid, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, 1998.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII y IX.

En la *Retórica* las pasiones se definen como “aquellos sentimientos que modifican al hombre hasta llegar a afectar sus juicios, y que van acompañados de dolor o placer”³. Los prerequisites que debe tener en cuenta el buen orador son, según Aristóteles, los siguientes: conocer el estado de ánimo del auditorio, conocer a esas personas y cómo afectan a esas personas tales emociones. Sin embargo, ¿qué estatuto tienen los sentimientos en la antropología aristotélica? “Según Aristóteles, el entendimiento y la voluntad pertenecen a la parte racional del hombre; el campo afectivo y con él el corazón corresponde en cambio a la parte irracional del mismo, es decir, al área de la experiencia que ese hombre comparte supuestamente con los animales”⁴.

Describe Aristóteles algunas pasiones tales como la *ira*, y sus causas (el menosprecio, la malevolencia y la insolencia); su contraria, la *tranquilidad*; la *amistad*, la *enemistad* y el *odio*; el *temor* y la *confianza*; la *vergüenza* y *desvergüenza*; la *amabilidad*; el *apesadumbramiento* y la *indignación*; la *envidia* y la *emulación*, la *esperanza* (propia de los jóvenes) y la *falta de ella* (propia de los viejos); la *cobardía* y la *audacia*; etc. Grande es el legado del Estagirita, quien también admite, como su maestro Platón, la distinción entre pasiones del cuerpo y del alma, pero ofrece también puntos a resolver. Por ejemplo, es clara la distinción entre el amor como pasión corpórea y el amor de amistad (que es una virtud), pero ¿cabe distinción entre el amor de amistad y el amor personal?, ¿acaso el enamoramiento es un afecto reducible a la amistad o al amor personal?

c) *Las escuelas helenísticas*. Por otro lado, para los *estoicos* —como es sabido—, las pasiones o emociones fueron un asunto a combatir. Según su actitud ante la vida, hay que descartar el influjo de la afectividad, porque según ellos perturba la racionalidad y es contraria a la virtud. Trataron de las pasiones Crisipo y Séneca⁵, y asimismo, Zenón de Citio, quien escribió un libro titulado *Sobre las pasiones*. Los estoicos describieron la pasión como “una conmoción del espíritu opuesta a la recta razón, en contra de la natu-

³ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, cap. 1, (BK 1378, a. 20).

⁴ HILDEBRAND, D. Von, *La afectividad cristiana*, Madrid, Fax, 1968, 16.

⁵ Cfr. SÉNECA, L.A., *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, intr., trad. y notas de C. Alonso del Real, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 23, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.

raleza”⁶. Según Diógenes Laercio, los estoicos distinguían cuatro géneros de pasiones: el *placer*, el *dolor*, la *concupiscencia* y el *temor*⁷. Dentro del placer diferenciaban estas especies: el deleite, el gozo en el mal ajeno, la diversión y la alegría. Dentro del dolor: la misericordia, la envidia, la emulación, el celo, la angustia, la tristeza, la conturbación y la aflicción. En cuanto a las especies de la concupiscencia contaban: la indigencia, el odio, la riña, la ira, el amor y la irritación. Y por lo que se refiere al temor, consideraban que eran sus especies: el miedo, la pereza, la negligencia, la vergüenza, el terror y la confusión. Con los estoicos la distinción de planos entre afectos sensibles y del alma parece hacerse más confusa.

Por otra parte, el *epicureísmo* fue otra de las escuelas helenísticas que se ocupó de las pasiones. Su fundador, Epicuro, se opuso a los estoicos porque encumbraba a las pasiones al nivel (y aún por encima) de la razón y de la virtud. Las dos centrales para él fueron el *placer* y el *dolor*. También los *cirrenáicos* las tuvieron en cuenta, al menos Aristipo, quien las consideraba como efectos de los movimientos. Así el *placer* sería la consecuencia de un movimiento suave, mientras que el *dolor* lo sería de otro violento. A esos dos añadían un tercer estado: el *indiferente*. La inspiración platónica de esta escuela parece neta. Por su parte, para los *cínicos* el *placer* no era otra cosa que la ausencia de *dolor*. Como muchas de estas escuelas helenísticas eran materialistas hacían girar los afectos en la órbita de lo corpóreo.

2. LA PATRÍSTICA, EL PENSAMIENTO NEOPLATÓNICO, JUDÍO Y ÁRABE

a) *La Patrística*. Ya en nuestra era, en la época de los Padres de la Iglesia, Nemesio de Emesa distinguía entre pasiones del apetito concupiscible y del irascible, tesis que seguiría posteriormente el último Padre de Oriente, San Juan Damasceno. Por su parte, San Gregorio de Nisa sostuvo que los afectos repercuten en una serie de manifestaciones somáticas primarias y secundarias. Pero entre todos los Padres de la Iglesia fue San Agustín quien destacó en la investigación de los afectos. Para él —a distinción de las escuelas helenísticas— las pasiones son más del alma que del cuerpo: “el alma no sólo se altera y turba movida por la carne, de manera que desee, tema, se alegre y entristezca, sino que también de suyo y de sí propia puede moverse

⁶ CICERÓN, *Tusculanas*, 4, 6, 11.

⁷ DIOGENES LAERCIO, *Vida de Zenón*, 7, 110.

con estas pasiones”⁸. Para Agustín de Hipona la pasión clave y la raíz de todas las demás –como después retomará Tomás de Aquino– es el *amor*⁹. Y, como otras realidades humanas, incluye los afectos dentro de la memoria¹⁰.

Del *amor* nacen, según San Agustín, unas pasiones primordiales, entre las que, como los estoicos, enumera el *gozo*, el *dolor*, el *deseo* y el *temor*¹¹, a las que describe así: “cuando nos conformamos deseando las cosas que queremos, se llama deseo, y cuando nos conformamos gozando de los objetos que nos son más agradables y apetecibles, se llama alegría, y asimismo, cuando nos es menos conforme y huimos de lo que no queremos que nos suceda, tal voluntad se llama temor, y cuando estamos disconformes de lo que es contra nuestra voluntad y huimos de eso que nos sucede, tal voluntad es tristeza”¹². Como se ve, distingue el dolor de la tristeza, pues –para él– el uno afecta al cuerpo mientras que la otra afecta al alma. En cuanto al placer sensible, afirma algo que también recuperará Tomás de Aquino, a saber, que es el más intenso, el que más se sustrae al gobierno de las potencias superiores y, consecuentemente, el que más las aleja de alcanzar su propio fin.

Frente a los estoicos, San Agustín distingue entre el gozo (*gaudium*) y la alegría (*laetitia*), pues el primero es propio exclusivamente de los buenos, mientras que la alegría atañe a buenos y malos¹³. Por otra parte, el obispo de Hipona –como posteriormente Santo Tomás– admite que la *voluntad* es la responsable última de la moralidad de las pasiones¹⁴. Mantuvo asimismo que algunos afectos humanos (que también tuvo Cristo) son propios de esta vida,

⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIV, 5.

⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 7. Cfr. CUESTA, S., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín; Estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico*, 1947.

¹⁰ “Los afectos del alma, los cuales, aunque el alma no los padezca, los tiene la memoria”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XVII, cap. 26.

¹¹ “Entre nosotros... los ciudadanos de la Ciudad santa de Dios, que viven en la peregrinación de esta vida según Dios, estos digo, temen, desean, se duelen y alegran. Y porque su voluntad es recta, todas estas afecciones las tienen también rectas”. *De Civitate Dei*, XIV, 9.

¹² *Ibid.*, 6.

¹³ *Ibid.*, 8.

¹⁴ “Lo que importa es que tal sea la voluntad del hombre; porque si es mala, estos movimientos serán malos, y si es buena, no sólo serán inculpables sino loables. Porque en todos ellos hay voluntad, o por mejor decir, todos ellos no son otra cosa que voluntades”. *Ibid.*

no de la venidera; otros, en cambio, de ambas¹⁵. Por otro lado, Agustín no se limitó a describir las pasiones, sino que buscó su motivo: “nuestra doctrina investiga no tanto si uno está irritado, cuanto sobre qué; no si uno está triste, sino por qué, y lo mismo digamos del temor”¹⁶. Por lo demás, el papel del *corazón* según San Agustín es central en la vida del hombre y, en especial, del cristiano. Con todo, no está expuesta explícitamente en sus escritos la conexión entre el corazón y aquéllas que son, según él, las potencias primordiales del alma: entendimiento, voluntad y memoria.

Tras la Patrística, otros autores cristianos trabajaron el tema de las pasiones. Es el caso, por ejemplo, de Alcuino de York, Escoto Eriúgena, San Anselmo de Aosta, Hildegarda de Bingen¹⁷, etc.

b) El pensamiento neoplatónico, judío y árabe. Para Plotino el *amor* es un medio para ascender de la belleza sensible y corpórea a la inteligible y espiritual. De modo similar a los estoicos, defiende que el estado al que se llega tras la etapa de purificación de la atracción (pasiones) de las cosas sensibles para acceder a la realidad suprema es la *impasibilidad*. Tras esa purificación aparece el *quietismo* que se consigue, más que con esfuerzo, por regalo de dicha realidad a la que llama Uno. También Porfirio enseñó que el sabio debe abstenerse de los placeres sensibles. De modo parejo a Plotino, Proclo afirma que el *amor* es lo que le permite al hombre ascender a la realidad más alta, el Uno.

Posteriormente, hay alusión a un gran sentimiento en la obra más célebre de Boecio, la *Consolación de la filosofía*. La filosofía, representada como una noble dama en esta obra escrita en forma dialogada, consuela a Boecio en sus quejas de cadencia estoica, y le abre a un optimismo y confianza en la providencia divina.

¹⁵ “No se puede negar que aun cuando tenemos estos afectos rectos, y según Dios, son de esta vida, y no de la futura que esperamos... Así pues, sin absurdo ninguno se puede decir, que en la perfecta bienaventuranza no ha de haber estímulo alguno de temor o tristeza; pero que no haya de haber allí amor y alegría, ¿quién lo puede decir sin que estuviese del todo ajeno a la verdad?”. *Ibid.*, 9.

¹⁶ *Ibid.*, IX, 5.

¹⁷ Cfr. *De las pasiones en la filosofía medieval*, Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Giannina Burlando, G., (ed.), Santiago, Chile, Soc. Internat. pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 2009.

Por otro lado, el pensamiento árabe trabajó, sobre todo, la pasión del *amor*. Al-Kindi sostuvo que la pasión es una facultad intermedia entre la sensible y la intelectual. En cambio, Al-Farabí no enumeró la pasión entre las facultades del alma: nutritiva, sensitiva, imaginativa, apetitiva y racional. El pensamiento árabe estuvo polarizado en torno a dos temas: el alma y el intelecto, siendo las pasiones un tema secundario.

Avicena, como buen médico, atendió al tema de los temperamentos. Averroes estudió las pasiones, pero este estudio es escueto –y su influjo también– respecto de la amplitud concedida al intelecto. En cuanto al pensamiento judío medieval, Ibn Gabirol propuso el control de las pasiones a través del pudor y la honestidad. Por su parte, Bahya ben Paluda escribió *Los deberes de los corazones* con directrices morales y místicas.

3. LA ESCOLÁSTICA Y EL RENACIMIENTO

a) *Tomás de Aquino*. En la filosofía medieval descuella el estudio pormenorizado de Santo Tomás sobre las pasiones, el más ingente de su época¹⁸. También para Santo Tomás el *amor* no es una pasión cualquiera, sino una pasión *principal*¹⁹, pues “ninguna pasión es más vehemente que el amor”²⁰. A la par, del amor nacen unas pasiones principales que son el centro de donde se originan todas las demás: el *odio*, la *esperanza* y la *desesperación*, el *gozo* y la *tristeza*²¹. Para el de Aquino el sujeto de las pasiones puede ser o bien los *apetitos sensibles* (concupiscible e irascible) o bien la *voluntad*.

¹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 26, *Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 111, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000; MANZANEDO, M. F., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, Madrid, Instituto de Filosofía de Madrid, 1984; CALVERAS, J., *La afectividad y el corazón según Santo Tomás en relación con los conocimientos actuales*, Barcelona, Ed. Librería Religiosa, 1951.

¹⁹ Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a.3, sc. 2. Cfr. sobre este tema: CALDERA, R.T., *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 80, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

²⁰ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, sc. 3.

²¹ Cfr. sobre la tristeza: GONZÁLEZ VIDAL, N., *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 205, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008; NICUESA, M., *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 80, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.

Cada potencia tiene sus pasiones propias. De modo que unas son sensibles y otras no.

De las sensibles, para Tomás, la pasión es “el movimiento del apetito sensible que usa órgano corporal”²². Siguiendo a Aristóteles, Tomás distingue entre las *potencias*, los *hábitos* y las *pasiones*. De las potencias surgen hábitos, actos o pasiones²³. Por tanto, hay que distinguir las pasiones de las demás realidades del alma, a saber, de las *potencias*, de los *hábitos* y *virtudes*, y de las *operaciones inmanentes*. En primer lugar, las *potencias*, como es sabido, son principios próximos de operaciones del animal o del hombre. Pero las pasiones no son potencias. En segundo lugar, “las *virtudes* son ciertas perfecciones de la voluntad y del intelecto (humanos) que son principios de las operaciones sin pasión”²⁴. En cambio, las pasiones en sentido estricto no indican ninguna perfección en la inteligencia y en la voluntad, sino asuntos que pasan o acaecen, que no son permanentes, y que se dan, además, en las potencias sensibles. Su modo de darse en las potencias es distinto que el de los hábitos y virtudes. En efecto, no son pertenencias que se *adquieran* como los *hábitos teóricos* de la inteligencia, a saber, con un solo acto, o como las *virtudes* de la voluntad y los *hábitos prácticos* de la inteligencia, a saber, a base de repetición de actos.

En tercer lugar, no todas las *operaciones inmanentes* se pueden considerar propiamente pasiones para Tomás de Aquino. En efecto, hay dos tipos de operaciones inmanentes: “ciertas operaciones son del alma, que se ejercen sin órgano corporal, como el pensar y querer. De donde las potencias que son principio de estas operaciones, están en el alma como en su sujeto. Otras operaciones, en cambio, que son del alma, se ejercen por órganos corporales; como la visión por los ojos, y el oír por los oídos. Y de modo semejante con todas las otras operaciones de la parte nutritiva y sensitiva. Y así, las potencias que son principios de tales operaciones están en el compuesto como en su sujeto, y no en el alma sola”²⁵. Sólo las operaciones inmanentes de las *facultades sensibles* son *pasiones*, y se consideran tales en sentido riguroso aquéllas que pertenecen a las facultades *apetitivas sensibles*, porque

²² *In Ethicorum*, IV, lect. 17, n. 3.

²³ “La potencia no es otra cosa que el principio de alguna operación, bien sea acto o bien pasión”, *Q.D. De Anima*, q. 12, co.

²⁴ *Summa Contra Gentes*, I, cap. 93, n. 3.

²⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 5, co. Y en otro pasaje: “la pasión no pertenece al alma sola sino al compuesto”, *In Libros De Memoria et Reminiscentia*, cap. 3, n. 3.

“aunque la potencia aprehensiva sensitiva se inmute a la vez con su órgano corporal, sin embargo, no hay allí pasión propiamente hablando”²⁶. En cambio, además de que “todas las cosas que suceden en el apetito sensitivo están unidas con cierta transmutación corporal”²⁷, hay allí propiamente razón de pasión, pues “(las operaciones) del apetito sensitivo son pasiones por su unión con un órgano corporal; en cambio, las del intelectivo son operaciones simples”²⁸.

Por otra parte, para Tomás, las pasiones de por sí no son ni buenas ni malas por eso no tienen ninguna connotación peyorativa. Pero no pocas veces, también en época de Tomás de Aquino, se las ha hecho coincidir con los vicios: “el nombre de pasión, que es de por sí indiferente, se toma por el nombre de vicio”²⁹; e incluso por el nombre de los vicios capitales: “usamos el nombre de pasión por el nombre de los vicios capitales”³⁰. En cuanto al “sujeto” de las pasiones, “a cualquier potencia pertenece el objeto de la pasión y la pasión”³¹, aunque bien es verdad que en algunas potencias la pasión se predique sólo metafóricamente. Tomás de Aquino compara las pasiones a una pintura que se imprime en un soporte material³². Por ello, es necesario que las pasiones compuestas tengan diversos principios o sujetos. “Las pasiones son un *acto* del sujeto, pero difieren entre sí según la razón, en cuanto que la acción se designa por el agente, pero la pasión en el paciente”³³. Son sujetos pasivos o pacientes de las pasiones las *potencias* que tienen *soporte orgánico*, mediante el cual reciben afecciones del exterior. Ya se ha visto que en *sentido lato* se puede decir que “en cualquier potencia hay pasión

²⁶ *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 11.

²⁷ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3. a. 1, a, co; cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 2, co.

²⁸ *Summa Contra Gentes*, I, cap. 90, n. 2. Cfr. asimismo: *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, ad 4; *Summa Contra Gentes*, II, cap. 80, n. 16; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5, co; *In Ethicorum*, V, lect. 1, n. 5; *Summa Theologiae*, I-II, q. 59, a. 4, co; I-II, q. 22, a. 3, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, a, co. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 2, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 1, ad 7.

²⁹ *Q.D. De Malo*, q. 12, a. 2, ad 3. Cfr. también: *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, co.

³⁰ *Q.D. De Malo*, q. 12, a. 1, ad 9.

³¹ *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 5, sc. 3.

³² Cfr. *In Libros de Memoria et Reminiscentia*, III, n. 2.

³³ *In Libros De Anima*, III, lect. 2, n. 9.

acerca de la cual se da alguna virtud”³⁴, pero en *sentido estricto* sólo son sujetos de las pasiones las *potencias orgánicas*, pues “el sujeto del deleite y de todas las pasiones es el espíritu animal”³⁵. De modo que las pasiones permanecen mientras perdura tal sujeto y se corrompen con él³⁶. Además, como se ha dicho también, de entre las potencias con soporte sensible, las pasiones son propias de las potencias *apetitivas*³⁷.

Por otra parte, la *causa* de las pasiones se puede tomar también por parte de su *objeto*³⁸. El carácter distintivo de los apetitos respecto de los sentidos es su *intención de alteridad*. Los apetitos tienden a lo otro, al objeto real del que carecen y apetecen. Las pasiones deben, pues, contar con un *objeto* al que tienden, pues “toda pasión se inclina con cierto ímpetu hacia su objeto”³⁹. ¿Cómo es ese objeto? Las pasiones son acerca de lo *particular*⁴⁰, esto es, tienden a lo real concreto, pues las realidades exteriores son los objetos de las pasiones⁴¹. Éstas se pueden considerar como el *objeto material* de las pasiones. Pero aunque el objeto material sea el mismo para diversas pasiones⁴², las pasiones se distinguen entre sí en atención al *objeto formal*, porque “los objetos de las pasiones se refieren a ellas como la forma a las realidades naturales o artificiales”⁴³. Las pasiones se distinguen según las *especies*⁴⁴. Y “reciben sus especies de los *objetos*”⁴⁵, pues las pasiones se distinguen por sus *objetos*⁴⁶, es decir, que “es pasión especial aquella que

³⁴ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 4 b, co.

³⁵ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 2, co.

³⁶ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, a, co.

³⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 95, a. 2 co; I-II, q. 24, a 2, co; I-II, q. 45, a. 2, co; II-II, q. 158, a. 2 co.

³⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 5, co.

³⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. II, co.

⁴⁰ *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 9, co.

⁴¹ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2 b, ad 2; *Summa Theologiae*, II-II, q. 129, a. II, co.

⁴² Por ejemplo: “aquellas tres pasiones se ordenan al mismo objeto según cierto orden”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 4, ad 3.

⁴³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 43, a. 1, co.

⁴⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 1, co; I-II, q. 23, a. 4, sc.

⁴⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 1 sc. Cfr. también: I-II, q. 35, a. 4, co; I-II, q. 41, a 2, sc; I-II, q. 43, a. 1, co; *Summa Contra Gentes*, I, cap. 89, n. 8.

⁴⁶ *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, c, sc 1; “cualquier pasión recibe su razón formal del objeto; por lo cual tanto los actos como las pasiones se distinguen por sus objetos”, *In IV*

tiene un objeto especial”⁴⁷. Por “objeto” hay que entender los *principios activos*⁴⁸ que afectan a las potencias apetitivas sensibles, como el frío o el calor, etc. Además, las mismas pasiones aumentan en atención a la intensidad de su objeto⁴⁹, pero esa intensidad, aunque tenga relación con el objeto, nace de la misma pasión, no del objeto, porque la pasión no depende sólo de su objeto, sino también de la naturaleza misma de la propia pasión⁵⁰. Por lo que respecta a la *aprehensión del objeto*, Tomás de Aquino mantiene que un mismo objeto (*material*) lo puede aprender el sentido, la imaginación, la razón⁵¹, aunque cada una de estas potencias lo capte *formalmente* distinto.

Por las especies, las pasiones también se distinguen entre *buenas* y *malas*⁵². Las pasiones que tienden al bien son buenas, las que tienden al mal, malas⁵³. Las primeras son antes que las segundas⁵⁴. Aquí cabe distinguir dos cosas: los *objetos* (el bien y mal), y el *acceso* o *la huida* de las pasiones respecto de ellos. En el concupiscible se dan sólo los objetos, mientras que en el irascible se da, además, el acceso o la huida hacia el bien y el mal⁵⁵. En cuanto al bien y al mal, estos pueden estar presentes o ausentes. Si el bien y el mal están presentes estamos ante las pasiones del *apetito concupiscible*⁵⁶. Si están ausentes, ante las pasiones del *apetito irascible*, que miran al bien o

Sententiarum, d. 49, q. 3, a. 3, a, co; *In Ethicorum*, lect. 4, n. 4; “diversa razón de objeto diversifica la especie del acto o de la pasión”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 8, ad 3; “las pasiones y los movimientos reciben la especie de los términos o de los objetos”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 35, a. 4, co/10; “la especie de la pasión, y su razón, se piensa desde el objeto”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 6, co; “el objeto de las pasiones, según que se compara de diverso modo al apetito sensitivo, causa diversas especies de pasiones”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 5, co.

⁴⁷ *Summa Theologiae*, I, II, q. 41, a. 2, co.

⁴⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 4, co.

⁴⁹ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 2, a. 2, d, ad 3.

⁵⁰ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4, co.

⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 5, co.

⁵² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 4, co; I-II, q. 24, a. 4, co; I-II, q. 60, a. 5, ad 1.

⁵³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 4, ad 2.

⁵⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2, co, y a. 3, co.

⁵⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 2, co. Cfr. asimismo: *Summa Contra Gentes*, I, cap. 89, n. 9.

⁵⁶ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6.

al mal bajo la razón de arduo⁵⁷. A su vez, el *mal* se puede encontrar en las pasiones de doble modo: “*de un modo*, por la misma *especie* de la pasión... *De otro modo* se encuentra el mal en alguna pasión según la *cantidad* del mismo”⁵⁸. Y lo mismo cabe decir respecto del *bien*. Si desde el punto de vista del *sujeto*, Tomás advierte que, en sentido estricto, no toda potencia tiene pasión, a menos que se tome la pasión *metafóricamente*. También cabe decir que, desde el punto de vista del *objeto*, no toda potencia del alma padece⁵⁹, sino sólo las *sensibles* y especialmente las *apetitivas*.

De entre las *potencias*, las *virtudes* y los *actos* u operaciones inmanentes, Tomás de Aquino se ocupa sobre todo de distinguir las pasiones de las *virtudes*. Ese empeño también fue propio de Aristóteles, como el mismo Tomás confiesa: “el Filósofo niega que la pasión sea virtud, que es hábito”⁶⁰. El carácter distintivo de la virtud respecto de las pasiones estriba, en rigor, en que la virtud tiene *razón de perfección para la potencia*, mientras que la pasión no⁶¹, y en este sentido ambas son opuestas⁶². La perfección de la virtud no es una inclinación natural como en el caso de las pasiones, sino una perfección adquirida, es decir, algo que se posee, un *hábito*. La virtud no es pasión sino hábito⁶³. Las virtudes no son pasiones porque las virtudes morales “versan sobre los actos y las pasiones de algún modo corporales”⁶⁴. Si las virtudes versan sobre las pasiones, no se las puede confundir con ellas: “la virtud moral no puede ser pasión”⁶⁵. Además, el modo de versar la virtud sobre las pasiones es según *moderación*: “la virtud no toma su nombre de modo absoluto de alguna pasión, sino de la moderación de las pasiones”⁶⁶. Pero moderación indica *gobierno*, pues se modera aquello sobre lo que se

⁵⁷ Cfr. *In Ethicorum*, II, lect. 5, n. 5.

⁵⁸ *Summa Theologiae*, II-II, q. 158, a. 1, co.

⁵⁹ Cfr. *Compendium Theologiae*, I, 232,

⁶⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 41, a. 1, ad 1.

⁶¹ *In III Sententiarum*, d. 1, q. 3, b, co. Y en otro lugar: “la potencia es más perfecta cuando recibe algo por modo de hábito que cuando recibe solo por modo de pasión”, *Q. D. De Veritate*, q. 20, a. 2, co.

⁶² Cfr. *In Metaphysicorum*, V, lect. 20, n. 8.

⁶³ Cfr. *In Ethicorum*, III, lect. 15, n. 14.

⁶⁴ *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 3, co. Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 2, ad 1.

⁶⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 59, a. 1, co.

⁶⁶ *Q. D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, b, co.

tiene poder, y si se puede sobre ello, es porque eso es inferior, y porque lo que modera es superior. Pero la misión de las virtudes no es acallar las pasiones, sino educarlas, humanizarlas: las virtudes no extinguen las pasiones, sino que las moderan⁶⁷. Moderar las pasiones no significa siempre reducir su impulso, sino a veces aumentarlo. Se reduce cuando su tendencia es desordenada. Se aumenta cuando después de haber deliberado acerca del bien y de la acción conveniente a realizar, el impulso de la pasión para ejercer la acción no es suficiente: cuanto más perfecta sea la virtud tanto más causa la pasión. No conviene, pues, ser pasional a la hora de deliberar y de decidir, pero conviene atender a las pasiones tras esos actos, es decir, conviene ser pasional a la hora de actuar. Pero si unas veces se reduce la pasión y otras se incrementa su impulso, ello denota que “la virtud se dice el medio en las pasiones”⁶⁸.

También se dice que las pasiones sensibles son la *materia* de los actos morales⁶⁹. Pero “las pasiones de la parte sensitiva no pueden ser la materia de la virtud, sino según que son ordenables por la razón”⁷⁰. Por eso, de la virtud no se excluyen todas las pasiones, sino sólo las desordenadas⁷¹. Por su parte, éstas no se pueden erradicar enteramente⁷². ¿Cuál es el fin de la moderación de las pasiones? Conservar el bien de la razón: “la virtud moral conserva el bien de la razón contra el ímpetu de la pasión”⁷³. Ese “contra” se entiende en el sentido de que “las virtudes morales impiden la vehemencia de las pasiones”⁷⁴. El fin de las pasiones es la razón, no a la inversa. La razón debe ordenar las pasiones con la virtud⁷⁵, esto es, no subordinarse al dictamen de los deseos o apetencias sensibles. Sin la dirección de la razón habría, sin duda, pasiones, pero no virtudes, pues “el hombre debe ejercer el

⁶⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, b, ad 1; *Summa Theologiae*, I, q. 95, a. 2, ad 3.

⁶⁸ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, b, ad 1. Cfr. asimismo: *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 1, ad 15.

⁶⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 152, a. 1, co.

⁷⁰ *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, ad 6.

⁷¹ *In Ethicorum*, II, lect. 3, n. 8.

⁷² “Las pasiones que inclinan al mal no se quitan totalmente ni por la virtud adquirida ni por la virtud infusa”, *Q. D. De Virtutibus*, q. 1 a. 10, ad 14.

⁷³ *Summa Theologiae*, II-II, q. 146, a. 2, co. Cfr. también: *In Ethicorum*, II, lect. 10, n. 10.

⁷⁴ *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 2, co.

⁷⁵ Cfr. *In Ethicorum*, II, lect. 10, n. 10; *Summa Theologiae*, II-II, q. 123, a. 12, co.

acto de la virtud moral por el juicio de la razón, no por la pasión”⁷⁶. Así como las pasiones son la materia de las virtudes, las virtudes son la materia de la razón. Por ello “la perfección de la virtud depende de la razón”⁷⁷. Y por ello también “es necesario que las virtudes se diversifiquen según el orden a la razón, pero las pasiones, según el orden al apetito”⁷⁸.

Es claro que las *virtudes* humanas son algo positivo y bueno, unas “cualidades”⁷⁹ del alma adquiridas con esfuerzo por el alma misma en sus potencias espirituales: inteligencia y voluntad. También las pasiones son “cualidades”⁸⁰ para Tomás de Aquino. En concreto, las encuadra dentro de la tercera especie de cualidad⁸¹. Pero no son adquiridas con esfuerzo, y no pertenecen a las potencias espirituales del alma, sino sólo a las sensibles, por eso “los animales obran siempre por pasión”⁸². Si las pasiones no son virtudes, no es que sean algo malo, pues “ni son virtudes ni son malicias”⁸³. Sin embargo, ordinariamente se las considera como algo negativo, como tendencias torcidas ínsitas en la naturaleza humana. En ese sentido, “si las pasiones se llaman afecciones desordenadas, no pueden estar en el hombre virtuoso..., pero si se llaman pasiones a cualquier movimiento del apetito sensitivo, así pueden darse en el hombre virtuoso”⁸⁴. En cualquier caso, las

⁷⁶ *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 10, co.

⁷⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 5, co.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Cfr. *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 5; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, co; *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 4, co; *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 56, n. 7; I, cap. 92, n. 5; *In Libros de Caelo et Mundo*, I, lec. 7, n. 2; *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 8, ad 12; *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 1, co; I-II, q. 49, a. 2, co, y ad 3; I-II, q. 49, a. 3, ad 1; I-II, q. 50, a. 1, co, y ad 2; I-II, q. 54, a. 1, co; I-II, q. 55, a. 4, co. Afirmaba ARISTÓTELES que “las virtudes... no pueden ser sino hábitos o cualidades”, *Ética a Nicómaco*, II, cap. 5. La distinción del predicamento cualidad en cuatro especies distintas arranca también del Estagirita, cfr. *Categorías*, cap. 6, nn. 3, 7, 8 y 14. Cfr. mi trabajo: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

⁸⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, ad 5.

⁸¹ Cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 2, ad 2.

⁸² *In Psalmos*, 48, vs. 6/31.

⁸³ *In Ethicorum*, II, lect. 5, n. 12.

⁸⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 59, a. 2, co.

pasiones no se adquieren como las virtudes, pues “lo que se añade en las potencias sensibles, no se añade por modo de hábito, sino por modo de pasión”⁸⁵.

Otra distinción entre las virtudes o hábitos y las pasiones estriba en que los hábitos y las virtudes son *permanentes* mientras que las pasiones son *pasajeras*⁸⁶. Por eso, “se remueve más fácilmente la pasión que el hábito”⁸⁷. También en esto se distinguen las pasiones del *carácter* humano, puesto que “el carácter no es pasión, ya que la pasión pasa rápidamente, pero el carácter es indeleble”⁸⁸. E incluso en esto se distingue la pasión de la *disposición*⁸⁹. Esto tiene sus ventajas de cara a nuestra progresiva humanización, pues si bien es verdad que “en aquellos que apetecen algo como óptimo bajo el influjo de la pasión, cesando la pasión, como la ira o la concupiscencia, no juzgan de modo semejante aquel bien”⁹⁰, sin embargo, “la pasión que inclina a la voluntad a pecar, pasa rápidamente, y así el hombre vuelve rápidamente al bien”⁹¹.

Por otra parte, las virtudes morales que son sobre las pasiones se distinguen según las pasiones⁹². Pero como las pasiones son la *materia* de las virtudes, se puede decir que “diversas pasiones pertenecientes a diversas potencias siempre pertenecen a virtudes diversas”⁹³. Por tanto, para Tomás de Aquino no puede haber una única virtud moral referida a todas las pasiones. Así, existen varias virtudes para varias pasiones. Por ejemplo, “la fortaleza es acerca de la pasión del temor y de la audacia, que están en el irascible, pero la templanza es acerca de los deleites, que están en el concupiscible”⁹⁴; “la mansedumbre templó la pasión del irascible y la templanza la pasión del

⁸⁵ *Q. D. De Veritate*, q. 20, a. 2, co.

⁸⁶ Cfr. *In Metaphysicorum*, V, lect. 7, n. 6; *Summa Theologiae* II-II, q. 156, a. 3 co; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 13, co; *In Ethicorum*, VII, lect. 8; *Super Evangelium Ioannis*, cap. 6, lect. 3.

⁸⁷ *Q. D. De Malo*, q. 6, co.

⁸⁸ *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 2, sc. Cfr. asimismo: *In Ethicorum*, VIII, lect. 3, n. 12.

⁸⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 6, ad 3.

⁹⁰ *Compendium Theologiae*, 1, 174.

⁹¹ *Summa Theologiae* I-II, q. 78, a. 4, co.

⁹² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co.

⁹³ *Summa Theologiae* I-II, q. 60, a. 5, co.

⁹⁴ *In Ethicorum*, III, lect. 19, n. 2.

concupiscible”⁹⁵, o “la virtud de la perseverancia modera la pasión del temor a la fatiga”⁹⁶; la fortaleza que logra la firmeza del alma contra cualesquiera pasiones⁹⁷.

En sentido estricto, las pasiones, según Tomás de Aquino, son *actos* de las potencias apetitivas sensibles. Pero estos no se dan sin *transmutación corporal*: “toda pasión afectiva se hace según alguna transmutación corporal”⁹⁸. En esas potencias tenemos, pues, dos realidades, los mismos actos de ellas y los *movimientos* corporales del soporte orgánico de las facultades que ejercen tales actos. La distinción entre actos y movimientos es como sigue: “en las pasiones del alma el mismo movimiento de la potencia apetitiva es como lo *formal*, pero la transmutación corporal es como lo *material*”⁹⁹. Entonces, si la clave para distinguir las pasiones está en la *alteración* corporal, pues la pasión es la alteración del sentido¹⁰⁰, es decir, el cambio del *soporte orgánico* del apetito sensible, tendremos que centrarnos en ella. Los actos de esas potencias repercuten en el soporte orgánico ejerciendo sobre él unos movimientos. Ello no obstaculiza el carácter de *forma* de la potencia, pues es forma respecto del órgano no sólo en el estado de reposo de éste, sino también cuando está en movimiento. “La apetitiva sensible no se da sin alteración corporal, como es claro en la ira y en las pasiones de este estilo”¹⁰¹. La pasión no es cualquier movimiento, sino sólo el de alteración: “la pasión es el movimiento de lo uno a lo otro, pero no cualquier movimiento es pasión, sino sólo la alteración”¹⁰². La pasión es, pues, *alteración*¹⁰³.

Por otra parte, a distinción de la virtud y del hábito que indican siempre razón de *perfección* para la potencia, “la pasión comporta algún *defecto* en el paciente”¹⁰⁴, aunque no todas las pasiones son así¹⁰⁵. ¿Por qué? Porque la

⁹⁵ *In Psalmos*, 24, vs. 8/49.

⁹⁶ *Summa Theologiae* II-II, q. 137, a. 2, ad 2.

⁹⁷ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 61, a. 3, co.

⁹⁸ *Summa Contra Gentes*, I, cap. 89, n. 3. Cfr. también: *In Ethicorum*, II, lect. 5, n. 4.

⁹⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 44, a. 1, co.

¹⁰⁰ *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 5.

¹⁰¹ *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 11, ad 19.

¹⁰² *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, co; cfr. también: *In II Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 3, co.

¹⁰³ Cfr. *In Libros de Anima*, III, lect. 12, n. 1.

¹⁰⁴ *In II Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 3, sc. 2.

virtud y el hábito son la progresiva actualización de la potencia, pero “la pasión es de algo según que está en *potencia*”¹⁰⁶. Pasión indica que un sujeto sufre una acción por parte de un agente. Por tanto, el sujeto que recibe la acción está en potencia de recibir cambios, e indica “cierta *pérdida* del paciente en cuanto que es vencido por el agente”¹⁰⁷. Por eso, se señala que “la pasión tiene razón de *privación*, por la cual algo se afecta o se corrompe en el paciente”¹⁰⁸. La pasión indica inmutación¹⁰⁹, pero del paciente¹¹⁰, no del agente. El paciente es, obviamente, el cuerpo¹¹¹. La pasión indica *recepción*: “toda recepción se dice pasión”¹¹². Por eso “la pasión, según su propia razón, procede de otro (*est ab alio*)”¹¹³. El agente es el que imprime el sello de su acción en el paciente. De ese modo “las pasiones del alma tienen su origen en las mismas *realidades*”¹¹⁴, realidades que son *externas*¹¹⁵ a la potencia que recibe su afección. Pero como esas realidades son materiales, éstas no podrán afectar sino a las potencias con soporte sensible, pero de ninguna manera afectarán a las que carecen de él. Por ello “así como la pasión y la recepción se dicen de modo equívoco en las obras intelectuales y en las naturales, así también el movimiento”¹¹⁶. Por otro lado, que las pasiones sean propias de los apetitos sensibles no indica que no subyazcan al poder de la razón, pues “la pasión algunas veces es moderada por la razón, pero

¹⁰⁵ “Hay ciertas pasiones que no son puras pasiones, sino que son a la vez pasiones y ciertas operaciones”, *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, co; “hay ciertas pasiones que por su propia razón no comportan algo material, o algún defecto”, *In III Sententiarum*, d. 32, q. 1, a. 1, ad 1.

¹⁰⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 2, ad 1.

¹⁰⁷ *In Libros De Anima*, II, lect. 11, n. 8. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, co; *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 1, a, co.

¹⁰⁸ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2, co; *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1, co; *In De Anima*, I, lect. 2, n. 8.

¹⁰⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, c, ex.

¹¹⁰ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 2, q. 3, ex.

¹¹¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 3, ad 3.

¹¹² *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 1, a, co.

¹¹³ *Summa Theologiae*, II-II, q. 59, a. 3, co.

¹¹⁴ *In Libros Perihemeneias*, I, lect. 2, n. 2.

¹¹⁵ “La pasión, en cuanto es tal, tiene su principio del exterior”, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 1, ad 1.

¹¹⁶ *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 1, ad 2.

algunas veces carece del modo de la razón”¹¹⁷. Cuando es regulada por la razón se dice “buena”¹¹⁸.

Tomás de Aquino admite pasiones del cuerpo y del alma. Por lo que a lo primero se refiere, Tomás afirma que “las pasiones pertenecen a la parte sensitiva”¹¹⁹, lo cual equivale a decir que “la pasión es según el *cuerpo*”¹²⁰. En efecto, las pasiones corporales son *sólo* pasiones¹²¹, es decir, pasiones en sentido estricto. O visto desde el ángulo contrario: como el alma es la vida del cuerpo, sólo serán en sentido propio pasiones de alma “ciertas pasiones del alma que son del *compuesto*, y no del alma sola”¹²². En todas esas pasiones se da un *cambio corporal*, y este cambio es proporcionado al movimiento del apetito¹²³. Pero como nada se apetece o se quiere a menos que antes se haya conocido, a tal movimiento del apetito debe preceder algún *conocimiento*, pero ¿cuál? La respuesta de Tomás de Aquino indica que “el movimiento del cuerpo, que está en las pasiones del alma, no sigue a cualquier conocimiento, sino sólo al *práctico*”¹²⁴. Por lo que se refiere a las *pasiones del alma*, ni el alma ni sus facultades espirituales (inteligencia y voluntad) son sujeto de pasiones en sentido estricto. El alma no lo es, porque “ninguna sustancia intelectual puede padecer con pasión que conduzca a la corrupción”¹²⁵. Sus facultades lo son de un modo peculiar, porque “en las potencias de la parte intelectual, aunque no haya *propriamente* pasión, ya que son inmateriales, sin embargo, hay algo allí que tiene la razón de pasión”¹²⁶.

¹¹⁷ *Summa Theologiae*, II-II, q. 127, a. 1, co.

¹¹⁸ “Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona inquantum ratione regulatur”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 158, a. 21, co.

¹¹⁹ *In Ethicorum*, VIII, lect. 3, n. 10.

¹²⁰ *Super ad Hebraeos*, cap. 2, lect. 3.

¹²¹ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, co.

¹²² *In De Anima*, I, lect. II, n. 7.

¹²³ “El cambio corporal, que se da en las pasiones del alma es proporcionado al movimiento del apetito”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 48, a. 2, co.

¹²⁴ *Q. D. De Veritate*, q. 8, a. 13, ad 6.

¹²⁵ *Summa Contra Gentes*, II, cap. 55, n. 9. Y en otra parte añade: “es necesario que la parte intelectual sea impassible, tomando la pasión en sentido propio”; *In Aristótelis De Anima*, III, lect. 7, n. 6.

¹²⁶ *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, b, co.

De ese modo, el alma no padece las pasiones del cuerpo por sí, sino *por accidente*¹²⁷.

Las pasiones del cuerpo, dado que conllevan cierto movimiento o cambio corporal, es forzoso que se den en el *tiempo*, y todas éstas no se podrán dar al margen de él, es decir, no permanecerán tras la muerte corporal: “las pasiones de este estilo no son sin cambio corporal; por lo cual no pueden existir en el alma separada”¹²⁸. En cambio, aquellas pasiones que se dicen tales *metafóricamente*, las que se atribuyen al alma sola o a alguna de sus potencias espirituales, son, como el alma y sus potencias espirituales, inmortales y, a la inversa de las pasiones corpóreas, “no se dan en el tiempo sino por accidente”¹²⁹. ¿De qué pasiones se trata cuando se alude a las pasiones del alma? Todas aquéllas que se inclinan al bien o al mal *espiritual*. Así, “entender, amar y odiar, son pasiones de ella, a saber, del alma”¹³⁰. En conclusión, el alma es menos pasiva que el cuerpo, o si se prefiere, es más *acto*, *forma* respecto de él, y “aunque el alma sea menos pasiva que el cuerpo, sin embargo, es más cognoscitiva de la pasión”¹³¹, porque “las pasiones son comunes a todo el compuesto de alma y cuerpo, aunque pertenezcan a la parte sensitiva”¹³², ya que el alma es la vida del cuerpo, su principio vivificador y su principio sensible.

Por último, se puede colegir que para Tomás de Aquino la afectividad permite un conocimiento intrasubjetivo e intersubjetivo¹³³. Tras Tomás de Aquino encontramos otros estudios de las pasiones, como el de Ramón Llull, que trabajó las pasiones animales y humanas; Duns Escoto, que trató, sobre todo, del tema del *amor*; Giordano Bruno, que prestó más atención a la pasión de la ira, etc. Pero estos desarrollos son menores si se comparan con

¹²⁷ *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, b, ad 1.

¹²⁸ *Summa Contra Gentes*, II, cap. 83, n. 16. Cfr. también: *Q.D. De Veritate*, q. 25, a. 3, ad 7; *In III Sententiarum*, d. 32, q. 1, a. 1, ad 1; *In IV Sententiarum*, d. 3, 3 b, ad 5.

¹²⁹ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, c, ad 3.

¹³⁰ *In De Anima*, I, lect. 10, n. 20.

¹³¹ *In IV Sententiarum*, d. 21, q. 1, a. 1, c, ad 1.

¹³² *In Ethicorum*, X, lect. 12, n. 4.

¹³³ Cfr. ACOSTA, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 80, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

el precedente del de Aquino y con los estudios de las pasiones en la filosofía moderna.

b) *Juan Luis Vives*. Por lo que respecta la *filosofía renacentista*, el tratado más extenso sobre las pasiones es el de este humanista valenciano, quien ensalza el *amor* por encima de las demás¹³⁴. Describe las pasiones así: “los actos de estas facultades de los que nuestro espíritu está naturalmente dotado para secundar el bien y evitar el mal se llaman afectos o emociones, por los cuales somos impulsados hacia el bien o contra el mal, o nos alejamos de éste”¹³⁵. Distingue entre *afectos* y *pasiones* en virtud de la levedad o intensidad, respectivamente, de esas reacciones del alma¹³⁶. Según él, las pasiones que conmocionan dan lugar a vicios, y proceden siempre de la ignorancia: “en verdad, las agitaciones desmesuradas y muy perturbadoras proceden de la ignorancia, de la desconsideración o del error por cuanto juzgamos el bien o el mal mayores de lo que son en realidad”¹³⁷.

El elenco de las pasiones en el libro tercero de su obra *El alma y la vida* es abigarrado. Distingue tres géneros: a) *Las que proceden del bien*, dentro de las cuales encuadra la *complacencia*, que cuando se consolida se llama *amor* (al que pertenecen el *favor*, la *reverencia* y la *compasión*), la *alegría* respecto del bien presente (en la que se encuadra el *deleite*), y el *deseo* respecto del bien futuro (al que pertenece la *esperanza*). b) *Las que proceden del mal*, a las que pertenecen el *disgusto*, contrario a la complacencia, y que se transforma en *odio*, la *tristeza* respecto del mal presente (a la que pertenece la *añoranza*), y el *miedo* respecto del mal futuro. c) El tercer grupo son *las contrarias al mal*. De este estilo son: la *ira*, la *envidia* y la *indignación* respecto del mal presente; y la *confianza* y la *audacia* referidas al mal futuro. Por último, “la *soberbia* es algo monstruoso, mezcla de muchos sentimientos: de alegría, de ambición y de confianza”¹³⁸, “una hinchazón del espíritu nacida de la creencia en un bien excelente del cual derivan el honor y la estima”¹³⁹.

¹³⁴ Cfr. VIVES, J. L., *El alma y la vida*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992, 245-256. Cfr. sobre este tema y autor: NOREÑA, C. G., *Juan Luis Vives y las emociones*, València, Ajuntament, 1992.

¹³⁵ *Ibid.*, 234.

¹³⁶ Cfr. *Ibid.*, 238.

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, 238-239.

¹³⁸ *Ibid.*, 241.

¹³⁹ *Ibid.*, 375.

Como Vives considera que las emociones son movimientos del espíritu, no concibe como tales la ecuanimidad, la tranquilidad del corazón, la mansedumbre, la serenidad, etc. Entre los afectos nota que unos son más fuertes; otros más débiles, pero “todos ellos logran su principal fuerza de la constitución del cuerpo”¹⁴⁰. Admite asimismo que unas emociones nacen de otras; así afirma que del amor surge la envidia, el odio y la ira. A su vez, de la ira nace el deseo de venganza, el gozo, el temor, la alegría, la tristeza... Añade también que unas contrarían a las otras; así, la alegría a la tristeza, la envidia a la compasión, etc.

En cuanto a la descripción de *los afectos que proceden del bien*, el amor es el agrado o complacencia consolidada de la voluntad en un bien conforme consigo. El *deseo* es apetito del bien que nos parece provechoso, o para conseguirlo si está alejado, o para conservarlo cuando está presente. El *favor* es una especie de benevolencia nacida del juicio de algún bien; la *veneración* o *reverencia* surge del juicio de un gran bien que no sea nocivo para nosotros. Sigue a Aristóteles en la descripción de la *compasión*, a saber, como el dolor que surge del mal que, según nuestro juicio, sobreviene a quien no lo merece; nace de la simpatía y se opone a la dureza de corazón. La *alegría* es la emoción que surge de la consideración de un bien ya presente o que se avecina con toda seguridad. El *deleite* es la complacencia de la voluntad en un bien conforme con ella. La *esperanza* es una forma de deseo, a saber, la confianza en que sucederá lo que deseamos. La *risa* nace de la alegría y del deleite, y no es un sentimiento sino una manifestación externa que proviene del interior.

Los afectos que proceden del mal y sus descripciones son los que siguen. El *disgusto* es similar a la ira, pero a distinción de ella, no incluye el desprecio. El *odio* es un disgusto profundo por el que uno desea causar grave daño a aquél a quien considera autor del disgusto recibido. La *tristeza* es una contracción del espíritu por un mal presente o por un mal que ya se considera presente. Las lágrimas o el lloro no son un sentimiento (como tampoco lo es la risa), sino una manifestación de varias cosas, pero fundamentalmente de la compasión. El *miedo* o *temor* lo describe, siguiendo a Aristóteles, como la imaginación de un mal inminente. Efectos suyos pueden ser el horror y el desmayo. La seguridad es contraria al temor. El *pudor* es el miedo a una deshonra.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 242.

Pasemos ahora al tercer y último grupo de afectos que describe Vives, a saber, a *los afectos que son contrarios al mal*. La *ofensa*, primera agresión del mal, es todo aquello que nos es contrario e inadecuado. De ella nacen estos sentimientos: el *odio*, la *envidia* y la *ira*. El *desprecio* nace de la ofensa cuando el mal no perjudica, pero se considera vil y abyecto. Ahora bien, los sentimientos propiamente tales que son contrarios al mal son: la *ira*, la *indignación*, la *confianza* y la *audacia*. La *ira* es una áspera excitación del espíritu por cuanto éste ve que son despreciados sus bienes, a los que él no considera dignos de desprecio, con lo cual se cree uno mismo despreciado. La *envidia*, “pasión abyecta y servil”, es el dolor del bien ajeno, un encogimiento del espíritu a causa del bien del otro y admite varias formas, entre ellas, la celotipia. La *indignación* es un disgusto o dolor por una felicidad inmerecida de una persona o cosa. La *confianza* es el fortalecimiento ante los males que nos acechan. La *audacia* se genera cuando el espíritu surge decidido a rechazar los males y a conseguir bienes dificultosos.

Como se aprecia, según Vives, la *inteligencia* y la *voluntad* juegan un buen papel en los afectos, y también el cuerpo y las facultades sensibles, pues la repercusión corporal de los afectos es indudable. Pero no parece admitir afectos superiores a la inteligencia y voluntad, al menos formal y expresamente, y ello porque si el principal de ellos es el amor, que es origen de los demás, éste tiene para Vives como sujeto a la voluntad.

II

LAS PASIONES EN LA FILOSOFÍA MODERNA

1. RACIONALISMO

a) *Descartes*. En los albores de la filosofía moderna se dieron algunos estudios de las pasiones¹, pero el tratado de *Las pasiones del alma* de Descartes² es el que ofrece un elenco más pormenorizado de ellas. Describe los sentimientos como “percepciones o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”³, entendiendo por tales una especie de geniecillos benignos o malignos que están “contenidos en las cavidades del cerebro” o que rodean al corazón, hipótesis que sorprendió a aquellos racionalistas lectores de Descartes que lo consideraban como neto defensor de lo claro y distinto, y que los racionalistas y empiristas posteriores siempre le criticarían. Así como Vives dependía de la tradición medieval en la clasificación de las pasiones, Descartes nos declara expresamente que quiso prescindir en esta investigación del legado de los antiguos⁴. No está de acuerdo con Tomás de Aquino en el intento de circunscribir todas las pasiones a los apetitos concupiscible e irascible, porque Descartes nos declara que él no advierte en el alma ninguna distinción de partes⁵, planteamiento más

¹ Cfr. LEVY, A., *French Moralists: The Theory of Passions, 1585 to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

² Cfr. DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1998.

³ *Las pasiones del alma*, 95-96.

⁴ “No hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos que en lo escrito de las pasiones... lo que los antiguos han enseñado de ellas es tan poca cosa, y en la mayor parte tan poco creíble, que sólo puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos han seguido. Por eso me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado”. *Las pasiones del alma*, 53.

⁵ Cfr. *Ibid.*, 142.

afín al principio de economía filosófica de Ockham. En efecto, el Venerabilis Inceptor sostuvo que el alma es simple, carece de partes; por tanto, carece de sentido distinguir en ella potencias o facultades.

Considera Descartes que el mejor camino para conocer las pasiones, a las que “también se las puede llamar sentimientos... o mejor aún, emociones”, es examinar la distinción existente entre el alma y el cuerpo, para ver a cuál de las dos se deben atribuir. Ese es un punto de mira adecuado y, según él, así como los movimientos son propios del cuerpo (y de este estilo son el hambre, la sed, el dolor, etc.), los pensamientos pertenecen al alma. Ahora bien, para Descartes los pensamientos se dividen principalmente en dos géneros: las *acciones* del alma y las *pasiones*⁶. Las acciones son las voliciones, y las pasiones son percepciones y pensamientos, que dependen de las voliciones, pero que se distinguen de ellas. Esta estimación no es adecuada y, como se ve, sigue las directrices del *voluntarismo* cartesiano. En efecto, las pasiones no son ni percepciones ni pensamientos, pues tanto las percepciones como los pensamientos son actos, operaciones inmanentes distintas de las pasiones.

A esa hipótesis añade Descartes –como es muy sabido– que las pasiones que nacen en el alma y mueven al cuerpo ejercen sus funciones a través de la glándula pineal del cerebro. Considera que ese órgano es la sede principal del alma porque, a distinción de todas las demás partes del cerebro, es sólo una, y todas las percepciones, que son recibidas por órganos dobles deben ser unificadas antes de pasar al alma. Dejando al margen el postulado de los “espíritus” que moran en los repliegues cerebrales como encargados de mover las pasiones, y la suposición de la glándula pineal como sede del alma⁷, Descartes acepta que las pasiones pertenecen al alma, no al cuerpo, aunque tengan efecto en él “y no se dan en el alma más que en tanto que está unida a él”⁸. El alma –añade– mueve las pasiones por medio de su voluntad, pero ésta, para moverlas, usa del conocer para formar representaciones de lo

⁶ *Ibid.*, 83.

⁷ Esa hipótesis es incompatible con el planteamiento clásico aristotélico-tomista, ya que éste demuestra que tanto la inteligencia como la voluntad son potencias sin soporte orgánico. Por lo demás, y como es bien conocido, la hipótesis cartesiana se sigue manteniendo de alguna manera en la actualidad por algunos filósofos y científicos. Su distinción del planteamiento cartesiano estriba que estos no insertan el alma en una parte concreta del cerebro. Más bien tienden a hablar de la totalidad del cerebro.

⁸ *Ibid.*, 204.

que desea realizar. Sin embargo, el alma no dispone enteramente de sus pasiones.

Distingue Descartes de entre todas las pasiones seis a las que denomina *primarias*: la *admiración*, el *amor*, el *odio*, el *deseo* o apetito, el *gozo* y la *tristeza*. A todas las demás, que son especies de las precedentes o composiciones de ellas, “cuyo número es infinito”, las llama *derivadas* o *compuestas*, y explica cuarenta. La descripción de las primarias es la siguiente: “La *admiración* es una sorpresa súbita del alma”, y se produce del encuentro con algún objeto que nos sorprende. El *amor*, “es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que incita a la voluntad a unirse a los objetos que parecen serle convenientes”; surge de considerar que un objeto es bueno y conveniente para nosotros. Por su parte, el *odio* “es una emoción causada por los espíritus que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como perjudiciales”; nace cuando consideramos un objeto como malo y perjudicial. El *deseo* “es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir las cosas que se representa como convenientes”; nace de la consideración del bien futuro, y no admite contraria. El *gozo* “es una agradable emoción del alma, consistente en el disfrute que ésta tiene del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo”; nace de la consideración del bien presente. La *tristeza*, por último, “es una languidez desagradable, en la cual consiste la incomodidad que el alma recibe del mal o del defecto que las impresiones del cerebro le representan como perteneciéndole”⁹; surge de la consideración de un mal presente. La *tristeza*, escribe, es “de alguna manera anterior y más necesaria que el gozo, y el odio que el amor”¹⁰, asunto que parece todavía menos “claro y distinto” que la hipótesis de los “espíritus”. Atendamos ahora a la descripción cartesiana de las pasiones *secundarias* o *derivadas* de cada una de estas primarias. Tenemos, pues, seis grupos, uno por cada una de las primarias:

1) Derivadas de la *admiración* son estas ocho: el aprecio o estima y el menosprecio, la generosidad y el orgullo, la humildad y la bajeza, la veneración y el desdén. La *estima* es la inclinación del alma a representarse el valor de la cosa estimada. El *menosprecio* es la inclinación del alma a considerar la bajeza o pequeñez de lo que se menosprecia. La *generosidad* es reconocer que nada nos pertenece sino nuestras propias voliciones. El

⁹ Cfr. *Ibid.*, 143-165.

¹⁰ *Ibid.*, 205.

orgullo es la buena opinión que uno se forma de sí mismo. La *humildad* consiste en reconocer que nuestras faltas reales y posibles no son menores que las de los demás. La *bajeza* es el sentirse débil o poco resuelto. La *veneración* o respeto es una inclinación del alma a estimar y someterse con algún temor al objeto que se reverencia. El *desdén* es la tendencia del alma a menospreciar una causa libre.

2) Derivadas del *amor* son cuatro las que establece: el simple afecto, la amistad, la devoción, el agrado. El *simple afecto* es la estima del objeto del amor menos que a uno mismo. La *amistad* es la estima el objeto amado igual que a uno mismo. La *devoción* es la estima del objeto amado más que a uno mismo. El *agrado* es un amor por las cosas bellas.

3) Derivadas del *odio*, son tres: la indignación, la ira y el horror. La *indignación* es una especie de odio o de aversión que se tiene naturalmente contra los que nos hacen (presente) algún mal. La *ira* es una especie de odio o aversión que tenemos contra los que nos han hecho (pasado) algún mal. El *horror* es el odio a las cosas feas.

4) Derivadas del *deseo* se hallan estas otras cinco pasiones secundarias: la esperanza, el temor, los celos, la seguridad y la desesperación. La descripción de las mismas es como sigue. La *esperanza* es una predisposición del alma, causada por un movimiento particular de los espíritus, a persuadirse de que lo que desea ocurrirá. El *temor* es una predisposición del alma que le persuade de que no ocurrirá. Los *celos* son una especie de temor que se relaciona con el deseo que tenemos de conservarnos la posesión de algún bien. La *seguridad* es una esperanza fuerte que disipa enteramente el temor. Y la *desesperación* es un temor extremo que elimina toda esperanza.

Estas cinco, a su vez, tienen otras subespecies. Son siete en total las que describe: la irresolución (derivada de la esperanza), la valentía, la cobardía (contraria la valentía), la audacia (subespecie del temor), y la emulación (una especie de audacia), el espanto y el remordimiento (derivadas de la audacia). En cuanto a la descripción de ellas es ésta: La *irresolución* es una especie de temor que lleva a no determinarse a ejecutar ninguna de las acciones posibles. La *valentía* es un ardor o agitación natural que predispone al alma a dirigirse decididamente a la ejecución de las cosas que quiere hacer. La *audacia* o arrojo es una especie de valentía que predispone al alma a la ejecución de las cosas que son más peligrosas. La *emulación* es una especie de valentía, un ardor que predispone al alma a emprender cosas que espera poder conseguir porque ve conseguirlas a otros. La *cobardía* es una languidez o frialdad que impide al alma dirigirse a la ejecución de las cosas

que haría si estuviese exenta de esta pasión. El *miedo* o *espanto* es una frialdad y turbación o asombro del alma que le quita el poder de resistir a los males que cree cercanos. El *remordimiento* de conciencia es una especie de tristeza que proviene de la duda que se tiene sobre si algo que uno hace, o ha hecho, no es bueno.

5) Derivadas del *gozo* están las seis pasiones siguientes: la burla, la satisfacción interior, la estima (que repite, porque ya la había integrado dentro de las pasiones de la admiración) y la gratitud, la gloria, la alegría. La *burla* o irrisión es una especie de gozo mezclado con odio que proviene de que percibimos un pequeño mal en una persona que pensamos que es digna de él. La *satisfacción interior*, “la más suave de todas”, es una especie de gozo cuya causa somos nosotros mismos. La *estima* es un deseo de que le suceda un bien a alguien hacia quien se tiene buena voluntad. La *gratitud* es una especie de amor provocado en nosotros por aquél por quien lo tenemos y por la cual creemos que nos ha hecho un bien. Su contraria, la ingratitud no es una inclinación natural, sino un vicio adquirido. La *gloria* es una especie de gozo fundado sobre el amor que uno se tiene a sí mismo, y que proviene de la opinión o esperanza de que otros le alaben. La *alegría* es una especie de gozo en el que su dulzura aumenta con el recuerdo de los males que se han sufrido y de los que uno se siente aliviado.

6) Derivadas de la *tristeza* son las ocho siguientes pasiones: la envidia, la piedad, la indignación, la ira, la vergüenza, el hastío, el pesar y el arrepentimiento. La *envidia* es un vicio, una perversidad de la naturaleza por el cual ciertas personas se disgustan con el bien que ven acontecer a las demás. La *piedad* es una especie de tristeza mezclada con amor y buena voluntad hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal que no creemos que merezcan. La *indignación* es el rechazo del mal realizado por otros y que no nos afecta. La *ira* es el rechazo del mal cometido por otros y que nos afecta. La *vergüenza* es una especie de tristeza fundada sobre el amor a uno mismo que proviene de la opinión o del temor que se tiene a ser censurado. Su contrario es la impudicia, que no es una pasión natural sino un vicio adquirido. El *hastío* es una especie de tristeza que proviene de la misma causa que ha producido el gozo. El *pesar* es una especie de tristeza amarga unida a alguna desesperanza y a la memoria del placer que nos ha dado el goce. El *arrepentimiento*, que es “la más amarga”, es una especie de tristeza que proviene de que creemos haber hecho una mala acción.

Pero por encima de todas las pasiones descritas, primarias y derivadas, Descartes afirma que “nuestro bien y nuestro mal depende principalmente de

las emociones internas, que sólo la propia alma se provoca a sí misma; en lo cual difieren de estas pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus”¹¹, y con las que guardan afinidad o parecido. Estas internas tienen mucho más poder sobre nosotros que las pasiones. Para Descartes todas las pasiones son buenas. Lo malo es su mal uso. Todas pueden ser reguladas por la virtud. El mejor remedio contra las pasiones es, para él, evitar su mal uso y los excesos.

Como se aprecia, el esfuerzo de clasificación de Descartes es ímprobo, y su agudeza de ingenio es manifiesta, pues estamos ante un pensador genial aunque un tanto disperso. Carencias en su planteamiento tampoco faltan. Por ejemplo, no admitir pluralidad de facultades en el alma, y consecuentemente, no aunar a cada una de ellas alguno o algunos afectos. Y derivado de lo que precede, también el no distinguir entre pasiones (tristeza, alegría...), virtudes (humildad, valentía) y vicios capitales (orgullo, envidia...).

b) Malebranche y Pascal. Fiel cartesiano, Malebranche intentó diseñar un puente sobre el foso abierto por Descartes entre el alma y el cuerpo. Ese puente lo constituye su consabida doctrina del *ocasionalismo*, es decir, un intento de apelar a Dios como garante de la unión de ambas “sustancias” del compuesto humano que se suponen separadas y heterogéneas. Por eso afirmó que “las pasiones del alma son impresiones del autor de la naturaleza que nos inclinan a amar nuestro cuerpo y todo lo que puede ser útil a su conservación”¹². El problema, débilmente planteado, quedó sin ser resuelto; pero, además, la dificultad se acrecentaría más tarde cuando un buen conocedor del racionalismo cartesiano propusiese que los sentimientos desbordan no sólo al cuerpo, sino también a la razón.

En efecto, de todos es conocida la defensa del conocer propia del *corazón* en Pascal; conocer que no alcanza la razón, y que le lleva a subordinar esta facultad al corazón: “todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento”¹³. Y más adelante añade la célebre sentencia: “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce”¹⁴. Por *corazón* en este pensador hay que entender algo así como la *intimidad* humana, ese hondón del alma que se

¹¹ *Ibid.*, 220.

¹² MALEBRANCHE, N., *Recherche de la verité*, V, cap. 1, 375.

¹³ PASCAL, B., *Pensamientos*, Buenos Aires, Aguilar, 1963, n° 474, 66.

¹⁴ *Ibid.*, n° 477, 66.

abre a conocer lo indiscutible y que anhela a Dios, como expresamente declara: “es el corazón el que siente a Dios, y no la razón”¹⁵. La pregunta tras Blas Pascal será: ¿existen sentimientos del espíritu superiores a los del cuerpo y a los de la inteligencia y voluntad? Para él, sin duda. Pero, de ser eso así, ¿cómo detectarlos?, es decir, ¿qué método cognoscitivo emplear para darles alcance, si la razón se nos ha quedado relegada en un nivel inferior? Si, con Pascal, se sostiene que el mismo corazón –superior a la razón– es cognoscente, queda por esclarecer cómo es dicho conocimiento, pues no es suficiente su caracterización de que el conocer del corazón no sea puro, sino agitado por las pasiones¹⁶, porque las pasiones, en sentido estricto, no radican en la intimidad personal, a nivel del corazón, si es que éste equivale al núcleo personal; además, éste sólo abre la puerta a las pasiones si libremente desea.

c) *Spinoza*. En el mismo contexto histórico de la filosofía moderna, Spinoza dedica la tercera y cuarta parte de su famoso libro *Ethica* al análisis de las pasiones. Son, pues más de cien apretadas páginas de descripción de los afectos. “Entiendo por afecto –escribe– las afecciones del cuerpo, por las cuales el poder de actuar de algún cuerpo es aumentado o disminuido, favorecido o reprimido, y también las ideas de estas afecciones”¹⁷. Entiende, pues, por afecto dos cosas: algo del cuerpo y las ideas de ese algo. Es decir, afecto es una acción o una pasión, según si, respectivamente, somos causa de una afección o si la recibimos. La distinción entre ambas es que “las acciones del alma nacen de las solas ideas adecuadas; pero las pasiones dependen de las inadecuadas solas”¹⁸. Comprobamos, pues, que Spinoza no responde a los interrogantes de Pascal, sino a la dualidad cartesiana, pero contesta de modo que uno de los dos miembros de esa dualidad, ahora, no es el alma sino las ideas.

¹⁵ *Ibid.*, nº 481, 68.

¹⁶ Cfr. “Discours sur les passions de l’amour”, en *Ouvres Completes*, Hachette, Brunshvicg, 1946, 122.

¹⁷ SPINOZA, B., *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1958, Definición III, 103.

¹⁸ *Ibid*, Proposición III, 109.

Distingue Spinoza tres pasiones fundamentales: el *deseo*, la *alegría* y la *tristeza*¹⁹. La definición que da de cada una de ellas es como sigue: “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada en ella”²⁰. Por su parte, “la alegría es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección”²¹. Y, por el contrario, “la tristeza es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección”²². Los demás afectos, *more cartesiano*, Spinoza los entiende como especies o combinaciones de las tres precedentes, y son nada menos que cuarenta y cinco las que destaca y describe.

La *admiración* es la imaginación de alguna cosa en la cual el alma permanece absorta. El *desprecio* es la imaginación de alguna cosa que toca tan poco al alma que el alma misma, por la presencia de la cosa, es movida a imaginar lo que en la cosa misma no existe, más bien que lo que en ella existe. El *amor* es una alegría acompañada por la idea de una causa externa. El *odio* es una tristeza acompañada por la idea de una causa externa. La *propensión* es una alegría acompañada por la idea de alguna cosa que es, por accidente, causa de alegría. La *aversión* es una tristeza acompañada por la idea de alguna cosa que es, por accidente, causa de tristeza. La *devoción* es el amor hacia aquél que admiramos. La *irrisión* es una alegría nacida de que imaginamos que hay algo despreciable en la cosa que odiamos. La *esperanza* es una alegría inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto. El *miedo* es una tristeza inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto. La *seguridad* es una alegría nacida de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual ha desaparecido toda causa de duda. La *desesperación* es una tristeza nacida de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual ha desaparecido toda causa de duda. El *gozo* es una alegría acompañada por la idea de una cosa pretérita que sucedió sin que se la esperase. El *remordimiento de conciencia* es una tristeza acompañada por la idea de una cosa pretérita que sucedió sin que se la esperase. La

¹⁹ *Ibid.*, Proposición XV, 116. Cfr. CRIPPA, R., Cfr. *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento: Le passioni in Spinoza*, Milano, Marzorati, 1965.

²⁰ *Ibid.*, 154.

²¹ *Ibid.*, 155.

²² *Ibid.*, 155.

conmiseración es una tristeza acompañada por la idea de un mal que ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros”²³.

“La *aprobación* –sigue Spinoza– es el amor hacia alguien que ha hecho bien a otro; la *indignación* es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro; la *sobreestimación* es estimar a alguien, por amor, en más de lo justo; el *menosprecio* es estimar a alguien, por odio, en menos de lo justo; la *envidia* es el odio en cuanto afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad de otro y, por el contrario, se goza en el mal de otro; la *misericordia* es el amor, en cuanto afecta al hombre de tal manera que se goza en el bien del otro, y, por el contrario, se entristece con el mal de otro; la *satisfacción de sí mismo* es una alegría nacida de que el hombre se considera a sí mismo y considera su propia potencia de obrar; la *humildad* es una tristeza nacida de que el hombre considera su propia impotencia o flaqueza; el *arrepentimiento* es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por un libre decreto del alma; la *soberbia* consiste en estimarse, por amor de sí, en más de lo justo; la *abyección* consiste en estimarse por tristeza en menos de lo justo; la *gloria* es una alegría acompañada por la idea de alguna acción nuestra que imaginamos que los demás alaban; la *vergüenza* es una tristeza acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos que los demás vituperan; la *nostalgia* es el deseo o apetito de poseer una cosa, sustentado por el recuerdo de esa cosa y al mismo tiempo reprimido por el recuerdo de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida; la *emulación* es el deseo de una cosa que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros tienen el mismo deseo”²⁴.

“La *gratitud* –añade Spinoza– es el deseo o afán de amor con que nos esforzamos en hacer bien a aquél que nos ha hecho un bien, con igual afecto de amor; la *benevolencia* es un deseo de hacer bien a aquél por quien sentimos conmiseración; la *ira* es un deseo que nos incita, por odio, a hacer el mal a quien odiamos; la *venganza* es un deseo que nos incita, por odio recíproco, a hacer un mal a quien, afectado por igual afecto, nos ha inferido un daño; la *crueledad* o *sevicia* es un deseo por el cual alguien es incitado a hacerle mal a quien amamos o a aquél por quien sentimos conmiseración; el *temor* es un deseo de evitar un mal mayor, del que tenemos miedo, mediante otro menor; la *audacia* es un deseo por el cual alguien es incitado a hacer

²³ *Ibid.*, 156-160.

²⁴ *Ibid.*, 160-166.

algo corriendo un peligro que sus iguales tienen miedo de arrostrar; la *pusilanimidad* es propia de aquél cuyo deseo es reprimido por el temor de un peligro que sus iguales osan arrostrar; la *consternación* es propia de aquél cuyo deseo de evitar un mal es reprimido por la admiración que le produce el mal que teme; la *humanidad* o *modestia* es un deseo de hacer aquello que agrada a los hombres y de abstenerse de aquello que les desagrade; la *ambición* es un deseo inmoderado de gloria; la *gula* es un deseo inmoderado o también amor de comer; la *embriaguez* es un deseo inmoderado y amor de beber; la *avaricia* es un deseo inmoderado y amor de riquezas; y la *lujuria* es un deseo y amor de ayuntamiento carnal”²⁵.

Llama la atención que los racionalistas se ocupen tanto de las pasiones, pues éstas no son tan claras como los pensamientos. Tal vez por eso Spinoza intenta asimilarlas a las ideas. La labor de definición de cada una de ellas por parte de este pensador es loable. Como se aprecia, las tres que señala como principales son tres de entre las seis que ofrecía Descartes, relegando a un segundo plano las otras tres: la admiración, el amor y el odio, a las que también tiene en cuenta. De las demás pasiones secundarias descritas por Descartes, Spinoza añade algunas más (nostalgia, consternación, hastío...), omite otras (celos, irresolución...), repite algunas (admiración indignación, ira, esperanza, emulación, gratitud, temor, vergüenza, seguridad, audacia, remordimiento, gloria...). Añade más virtudes (generosidad, modestia, valentía...), más vicios (avaricia, lujuria, gula, envidia,...), y a algunas las cambia de nombre (soberbia por orgullo, abyección por desdén, propensión por afecto, arrepentimiento por pesar, pusilanimidad por cobardía, irrisión por burla...). Ninguno de los dos racionalistas incluye otras virtudes dentro del elenco de las pasiones (por ejemplo, la justicia, la fortaleza, la templanza...); tampoco más vicios (por ejemplo, la pereza). Y ninguno de los dos distingue entre pasiones, virtudes y vicios.

En la tarea spinozista de definición de las pasiones se capta asimismo que se describen todos los supuestos afectos según alegría, tristeza y deseo, y, asimismo, como acompañantes de una imaginación o de una idea. En esto hay cierto parecido con la propuesta de Tomás de Aquino. Pero además, como se puede apreciar, Spinoza toma como afectos lo que la tradición medieval entendía por *pasiones* (amor, odio, gozo...), por *virtudes* (humildad, aunque la describe como defecto), e incluso por *vicios capitales* (soberbia, avaricia...). De este modo, aquel discernimiento aristotélico entre las pa-

²⁵ *Ibid.*, 166-169.

siones, las potencias del alma, sus actos, sus hábitos, sus virtudes y sus vicios se difumina.

d) *Leibniz*. Frente a un empirismo radical como el de Hume, Leibniz defendió que “la virtud es la capacidad de dominar las pasiones por medio de la razón, y más sencillo, la capacidad de proceder con arreglo a la razón”²⁶. “Si bien este deber está grabado en nuestra alma, nuestras pasiones nos impiden que lo sigamos al pie de la letra”²⁷. Con todo, “es preciso trazarse de una vez y para siempre la norma de seguir las conclusiones de la razón comprendidas un día, pero no percibidas luego y de ordinario, más que por pensamientos sordos y desprovistos de atractivo sensible, y esto con el fin de ponernos en posesión del imperio sobre las pasiones tanto como sobre las inclinaciones sensibles o inquietudes, adquiriendo este hábito de obrar según la razón, que nos hará la virtud agradable y como natural”²⁸. En caso de no supeditar las pasiones a la razón, Leibniz considera que uno se convierte en siervo de ellas y, consecuentemente, se cubre de niebla el espíritu superior del entendimiento. Para él las pasiones no las produce el cuerpo, sino el alma: “la materia no podría producir placer, dolor o sentimiento en nosotros. Es el alma la que los produce ella misma, con arreglo a lo que pasa en la materia”²⁹. Por eso indica que las emociones son *conocimientos intuitivos* del estado del cuerpo despertado por el placer o el dolor.

El filósofo de Leipzig distingue diecisiete pasiones principales. La *admiración* es la atención por alguna singularidad. *Amar* es estar en estado de deleite por la felicidad ajena; o, si cabe decir que amamos a los irracionales, por la perfección ajena. *Odio* es estar en estado de deleite por lo contrario. *Esperanza* es la opinión del bien futuro. *Temor* es la opinión del mal futuro. *Gozo* es la alegría por algún suceso. *Alegría* es el predominio del placer en el ánimo, o el placer del ánimo resultante del estado de ánimo conjunto. Puede haber placeres del ánimo en los que prevalezca el dolor. *Ira* es el impulso a perjudicar por desprecio; más generalmente, por rechazar el mal.

²⁶ G. W. LEIBNIZ: *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*, tr. E. Ovejero y Mauri. Prólogo de L. Rensoli Laliga. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1988, I, II, 15, 90.

²⁷ *Ibid.*, I, II, 9, 88.

²⁸ *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*, II, XXI, 35, 166.

²⁹ *Ibid.*, II, XX, 5, 330.

Paciencia es el dolor con tranquilidad. *Pudor* es la memoria molesta de un hecho de nuestro pasado, junto con la opinión de una apreciación de poca estima. *Gloria* es la opinión de muchos sobre cosas por las que somos acreedores de alabanza; por lo general, de cosas buenas nuestras. *Alabanza* es manifestar la opinión ajena sobre un bien de la mente. *Honor* es la expresión de la opinión del poderío ajeno. *Desprecio* es la expresión de la opinión de la impotencia. La *animosidad* es el ímpetu del ánimo. *Liberalidad* es la inclinación a dar, a hacer el bien, incluso con propio perjuicio. *Parsimonia* es el deseo notable de conservar lo que forma parte de nuestros bienes³⁰.

Distingue, asimismo, once pasiones menos principales, el *arrepentimiento* (*penitentia*) es el dolor por haber cometido un error o pecado. La *imitación* es una acción con el propósito de hacer algo parecido a otra cosa; es un deseo de hacer algo parecido. El *celo* es una animosidad en perseguir el bien. La *envidia* es una molestia producida por el bien ajeno. La *compasión* es una molestia producida por el mal ajeno. La *venganza* es un castigo (*poena*) que infligimos, para satisfacción de nuestro ánimo, en concepto de ejemplo o de seguridad. *Consternación* es un miedo súbito que turba el juicio. *Adulación* es dar por buenos los hechos de otro para agradarle, sin tener en cuenta la verdad. *Aprobación* es afirmar lo que es probo. La *emulación* es un deseo de igualarse en bienes con algún otro, o de superarlo. *Concupiscencia* es el deseo que surge de la opinión del placer³¹.

Como se aprecia, en el catálogo de las pasiones de Leibniz aparecen asuntos meramente intelectuales, como la admiración, junto a otros aceptados usualmente como *pasiones* (concupiscencia), como *afectos positivos* (amor, odio, temor, esperanza, gozo, alegría, ira, celo) y *negativos* (desprecio, envidia, consternación), junto con *virtudes* (paciencia, pudor, gloria, alabanza, honor, liberalidad, etc.), *rasgos del carácter* que no se suelen tener ni por pasiones, ni por sentimientos ni por virtudes (animosidad, parsimonia, etc.), con *actos* humanos íntimos (arrepentimiento) junto con *acciones* transitivas (imitación, venganza, adulación, aprobación, emulación). No es, pues, muy clara la clasificación leibniziana de las pasiones, pues en ella se borran las distinciones reales entre las diversas realidades humanas englobadas. Nótese, además, que describe a alguna pasión con las expresiones

³⁰ Cfr. *Methodus vitae* (*Escritos de Leibniz*), vol. III/1. *Ética y política*, Andreu, A., (ed.), Valencia, UPV, 2001, 74.

³¹ Cfr. *Ibid.*, 75.

“es la opinión”, “es la memoria”..., es decir, con nociones que designan actos racionales.

A lo que precede, Leibniz añade un elenco de *actos afines a las pasiones*: el cuidado, la expectación, el observar, el precaverse, la atención, el simular, la afectación, el atreverse, etc., así como otro de los *efectos de las pasiones*: la risa, el llanto, el juego, la queja, la provocación, el complacer, el ofender, la disputa, la concordia, la práctica de la insidia, la mentira, el cuestionamiento o interrogación, el ofrecimiento, la entrega, el aceptar, el abandonar o dimitir, la lucha, el trabajo, el negocio, el cansancio, etc. ¿Cuál es la pasión más relevante para Leibniz? Seguramente el *amor*³², pero conforme a la razón.

2. EMPIRISMO

a) *Hobbes*. En la misma época del auge del racionalismo continental, pero en ámbito insular anglosajón, Hobbes desarrolló una teoría empirista de las pasiones. Consideró a los afectos como movimientos corporales, propios, en concreto, de la cabeza, aunque prosigan en el corazón, y en los demás miembros. Muchas de las pasiones son involuntarias y la voluntad, curiosamente, también lo es: “el apetito, el miedo, la esperanza y el resto de las pasiones no se llaman voluntarias; pues no proceden de la voluntad, sino que la constituyen, y la voluntad no es voluntaria”³³. Se puede prever fácilmente que de este planteamiento surja un determinismo moral.

El *bien* es para Hobbes lo que nos agrada, y el *mal* lo que nos desagrada. Si alcanzamos el fin que nos agrada se habla de *fruición*. A las cosas que nos agradan las llamamos *beneficiosas*, y a las que nos desagradan, *vanas*. Como se ve, su concepción de los afectos es simple, y guarda cierto parecido con la mentalidad de la Roma clásica, al menos por los ejemplos que ofrece, pues para él la felicidad no es otra cosa que un “deleite continuo”³⁴. Con todo, Hobbes admite dos tipos de deleite: el *sensual* (el más fuerte es el sexual, el segundo, el de la comida), y el de la mente, al que llama *alegría*. De modo parejo, el dolor, puede ser del cuerpo o de la mente, al que llama *tristeza*.

³² “Amar es sentirse inclinado a complacerse en la perfección, en el bien o en la felicidad del objeto amado”. *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*, XX, 5, 145.

³³ HOBBS, Th., *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, 189.

³⁴ *Ibid.*, 144.

Las pasiones principales son para Hobbes las siguientes: el *deleite*, amor, contento o placer que lo describe como un movimiento del corazón causado por objetos agradables o placenteros. Como se ve, toma como términos sinónimos nociones muy dispares. El *dolor* es tal movimiento debilitado. Si está relacionado con una causa: *odio*. Si ese movimiento nos solicita para acercarnos a un objeto que agrada: *apetito*. Si es repulsivo: *aversión*. Si es un repulsivo actual: *temor*³⁵. Todo placer es consecuencia para Hobbes de una concepción previa, pasada, presente o futura.

En cuanto a la enumeración y descripción de otras pasiones, explica éstas: la *gloria* es la pasión que procede de la imaginación o concepción de nuestro propio poder por encima del de los demás; la *ambición* es el paso de un grado de poder a otro. Cuando uno se siente decepcionado del propio poder se llama *falsa gloria*. Cuando cree ser semejante a alguien que admira, se habla de *vanagloria*. La *humildad* es la pasión contraria a la gloria, que procede del conocimiento de nuestra inseguridad. Cuando tal conocimiento es ajeno, se llama *humillación*. La *vergüenza* es la pasión del descubrimiento de un defecto que humilla. El *valor* es la ausencia de miedo ante cualquier peligro. La *cólera* (o valor repentino) es el deseo de superar una oposición momentánea. La *venganza* es la pasión que surge de la idea de devolver a otro el daño recibido. El *arrepentimiento* es la pasión que nace de conocer que la acción realizada se aparta del fin a lograr. La *esperanza* –sigue Hobbes– es la expectativa de un bien futuro; y el *miedo*, de un mal futuro. La privación completa de la esperanza es la *desesperación*. La *confianza* es una pasión que procede del crédito en aquél al que aguardamos o del que esperamos un bien. La *compasión* es imaginarse una calamidad futura para nosotros. Lo contrario es la *dureza*. La *indignación* es la tristeza que sobreviene al conocer el éxito de una persona que creemos que no lo merece. La *emulación* es la tristeza que surge al verse uno sobrepasado por su rival. La *envidia* es lo mismo pero con el placer que surge de imaginarse que le ocurra alguna desgracia. Otra pasión es la que se expresa con la *risa*. Su opuesta se expresa por el *llanto*. El *amor* también es una pasión, y puede admitir niveles: el goce actual de una cosa, el estar enamorado de alguien, y la caridad, que es una buena voluntad. La *curiosidad* es el apetito de conocimiento. La

³⁵ *Ibid.*, 142.

magnanimidad es la gloria fundada en la experiencia de poder conseguir un fin. La contraria es la *pusilanimidad*³⁶.

Junto a las precedentes, Hobbes añade la *apatía*, que es una pasión que surge de una falta de movimiento de los espíritus sobre el corazón, asunto que recuerda a la opinión cartesiana. La contraria es la ya aludida *curiosidad*, a la que se atribuye una gran fantasía. De la curiosidad proviene la *ligereza* de la mente. La virtud opuesta es la seriedad o *gravedad*. La apatía extrema es la *estolidez*. También existe un defecto en la mente que es la *indocilidad*, a saber, la resistencia a dejarse enseñar, pero el mayor defecto de la mente es la *locura*.

En suma, Hobbes, de modo similar a otros pensadores de su época, incluye en su elenco de los afectos no sólo pasiones, sino también virtudes y vicios. Pero lo peculiar en él tal vez sea el considerar a todas estas realidades humanas como de índole meramente corpórea, es decir, con una visión crasamente empirista.

b) *Locke*. Para el más moderado de los empiristas británicos, los sentimientos son *ideas simples*: “el placer y el dolor son ideas simples... La manera de conocerlas, al igual que las ideas simples de los sentidos, consiste tan sólo en experimentarlas”³⁷. Esta tesis supone una curiosa mezcla entre “ideas” y “experimentación”, de racionalismo y empirismo. El bien y el mal –continúa Locke– mueven nuestras pasiones. Para este filósofo, el *amor* es

³⁶ A modo de regla nemotécnica, Hobbes compara las pasiones a una carrera por alcanzar una meta, y las explica según el estado de la carrera de este modo: “Esforzarse, es apetito/ Ser negligente, sensualidad./ Anteponerse a otros, es gloria./ Considerarse detrás de ellos, humildad./ Perder terreno mirando atrás, vanagloria./ Contenerse, odio./ Retroceder, arrepentimiento./ Estar animoso, esperanza./ Desanimarse, desesperación./ Esforzarse en sobrepasar lo próximo, emulación./ Suplantarlo o derribarlo, envidia./ Decidirse a superar un obstáculo previsto, valor./ Superar un obstáculo con facilidad, magnanimidad./ Perder terreno por pequeños percances, pusilanimidad./ Caer repentinamente, disposición al llanto./ Contemplar la caída de otro, disposición a la risa./ Ver como sobrepasamos a otro contra nuestra voluntad, compasión./ Verse indebidamente sobrepasado por otro, indignación./ Ser retenido estrechamente por otro, amor./ Llevar a otro de las riendas, caridad./ Herirse por precipitación, vergüenza./ Ser continuamente adelantado, humillación./ Adelantar siempre al que está delante, felicidad./ Y abandonar la carrera, morir”. *Ibid.*, 168-169.

³⁷ LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1956, 210.

la idea que surge al reflexionar sobre nuestro deleite. Desde luego que cabría preguntarle si es sólo eso, pues explicar el amor por el deleite es una pobre idea del amor, y considerarlo como una “idea” es negarle su realidad. El odio –sigue–, por el contrario, es el pensamiento del dolor; descripción no menos curiosa, pues es obvio que el amor es compatible con el dolor y el odio con el deleite. “Nuestras ideas de amor y odio –ratifica– no son sino disposiciones de la mente en relación al placer y al dolor en general, cualesquiera que sea la causa que los produzca en nosotros”³⁸. En cuanto al *deseo*, éste es para Locke el malestar que se experimenta con motivo de la ausencia de una cosa cuya presencia produce goce y acarrea la idea de deleite³⁹. Por su parte, “la *alegría* es un deleite de la mente que procede de la consideración de la posesión actual de un bien o de su segura posesión en el futuro”⁴⁰. Su contraria, “la *tristeza* es el malestar de la mente, provocado por el pensamiento de un bien perdido que pudo haberse gozado por más tiempo; o bien es el sentimiento de un mal presente”⁴¹.

En cuanto a bienes y males futuros encontramos en Locke las siguientes pasiones: “la *esperanza* es ese placer de la mente que todos experimentan en sí mismos con motivo del pensamiento del probable gozo futuro de una cosa que sea capaz de deleitar”⁴². Su contraria, “el *temor* es el malestar de la mente por el pensamiento de un mal futuro que pueda acaecernos”⁴³. “La *desesperación* es el pensamiento acerca de la imposibilidad de alcanzar algún bien; pensamiento que obra de diferente modo en la mente, porque a veces produce malestar o dolor y a veces reposo e indolencia”⁴⁴. “La *cólera* es el malestar o el desorden de la mente, provocados por alguna injuria y que incita a un propósito de venganza”⁴⁵. “La *envidia* es un malestar de la mente, causado por la consideración de un bien que deseamos y que ha sido obtenido por otro que pensamos no debió tenerlo antes que nosotros”⁴⁶. Salvo la cólera y la envidia, admite que las demás pasiones se hallan en

³⁸ *Ibid.*, 211.

³⁹ Cfr. *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 212.

⁴¹ *Ibid.*.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 213.

todos los hombres. A las precedentes añade Locke la *vergüenza*, que “es un malestar de la mente, provocado por los pensamientos de haber hecho algo indecente o algo que aminora la estimación que otros tienen de nosotros”⁴⁷, e indica que “hay muchas más de las que he citado”⁴⁸.

Como se puede colegir, las precedentes descripciones suponen un descenso en la inspiración filosófica, no sólo respecto de los clásicos griegos y medievales, sino también con respecto a los racionalistas continentales. Tras una mirada atenta a este planteamiento se puede estar de acuerdo en que “el placer no opera sobre nosotros con el mismo vigor que el dolor”⁴⁹, pero hay que rectificar la índole que Locke le atribuye a los afectos, pues no son ni “ideas simples” ni tampoco “complejas”, sencillamente porque no son ideas, pensamientos.

c) *Hume*. El más radical de los empiristas británicos ni separa las pasiones de la razón, ni las subordina a ella, sino que para él “la razón es, y sólo debería ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender desempeñar otro oficio que servir las y obedecerlas”⁵⁰. El libro II del *Tratado de la naturaleza humana* lleva por título *Las pasiones*, y queda dividido en las tres partes siguientes: 1) Del orgullo y de la humildad. 2) Del amor y del odio. 3) De la voluntad y las pasiones directas.

Las *pasiones* no son otra cosa –para Hume– que *impresiones*, entendiendo por tales lo que nos expone al respecto en su teoría del conocimiento como opuestas a las *ideas*. Dentro de las impresiones distingue dos grupos, las *simples* y las *complejas*, y matiza que las pasiones no son complejas sino simples. A su vez, divide las impresiones simples en dos clases: de *sensación* y de *reflexión*. Las pasiones tampoco son de sensación. De ese estilo son, por ejemplo, el placer y dolor, que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior. Las *pasiones* son impresiones simples *de reflexión*, pues proceden de alguna impresión original, directamente, o por medio de una idea. De entre las impresiones simples de reflexión distingue cuatro clases: las *emociones*, los *deseos*, las *pasiones* y las *de conexión necesaria*.

⁴⁷ *Ibid.*, 214.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, 213.

⁵⁰ HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Orbis, II, p. III, 3. Cfr. sobre este autor: CLÉRO, J.P., *La philosophie des passions chez Hume*, Paris, Klincksieck, 1985.

Por lo que toca a las *pasiones*, divide éstas en dos subgrupos: las *primarias* y las *secundarias*. Las primarias pueden ser, a su vez, *serenas* o *violentas*. Las secundarias son o *directas* o *indirectas*. Las *pasiones secundarias directas* son las que más surgen naturalmente y con menor predisposición del bien o del mal, y son las siguientes: *deseo*, *aversión*, *tristeza*, *alegría*, *esperanza*, *miedo*, *desesperación* y *confianza*, junto con la *volición*. No debería llamar la atención que considere la volición como una pasión cuando considera al entendimiento e imaginación como sinónimos⁵¹. La descripción de ellas es como sigue: “cuando el bien es seguro o probable produce *alegría*. Cuando es el mal quien se encuentra en tal situación, surge la *tristeza* o pesar. Cuando tanto el bien como el mal son inseguros, dan lugar al *miedo*⁵² o *esperanza*, según los grados de incertidumbre en uno u otro caso. Del bien, considerado en cuanto tal, surge el *deseo*; y del mal, la *aversión*. La *voluntad* se ejerce cuando el bien o el evitar el mal pueden ser alcanzados por alguna acción de la mente o el cuerpo”⁵³. No describe la *desesperación* y la *confianza*. Por lo demás, la voluntad no es una pasión.

Ambos tipos de pasiones secundarias, directas e indirectas, al igual que las primarias, pueden ser *serenas* o *violentas*. Por su parte, las *pasiones secundarias indirectas* y *violentas* son de dos tipos: *básicas* y *derivadas*. Entre las *básicas*, Hume enumera el *orgullo* y la *humildad*, el *amor*⁵⁴ y el *odio*. Cada miembro de esos pares es contrario al otro, pero los dos tienen el mismo objeto. El *objeto* del *orgullo* y la *humildad* es el *yo*. Su *causa* son los objetos agradables⁵⁵ (*orgullo*) o desagradables (*humildad*). En correlación con ello afirma que, “como el dolor y el placer son causas primarias del vicio y de la virtud, deberán ser también la causa de todos los efectos de estos y, en consecuencia, del *orgullo* y de la *humildad*”⁵⁶.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, 648.

⁵² “*Terror*, *consternación*, *estupefacción*, *ansiedad*, y otras pasiones parecidas, no son sino especies y grados diferentes de miedo”. *Ibid.*, 657.

⁵³ *Ibid.*, 647.

⁵⁴ “El amor puede mostrarse como *ternura*, *amistad*, *intimidad*, *aprecio*, *benevolencia* y muchas otras formas”. *Ibid.*, 658.

⁵⁵ Son objetos agradables para HUME la belleza, la propiedad y las riquezas, la fama, etc.

⁵⁶ *Ibid.*, 470.

Por su parte, así como el orgullo y la humildad tenían por objeto al yo, el amor y el odio tienen por *objeto* a otra *persona*⁵⁷. La *causa* de estas dos pasiones es un *ser pensante* que admite variantes: familiares, conocidos, ricos, poderosos, etc. Por otro lado, las pasiones, a distinción de las ideas, se pueden mezclar entre sí como los colores, sabores, etc. Por ello, amor y odio son seguidos de benevolencia y cólera, de respeto y desprecio, de amor sexual. La *benevolencia* es un apetito que acompaña al amor; un deseo de felicidad hacia la persona amada. La *cólera* es el apetito que acompaña al odio; un deseo de desgracia hacia la persona odiada. También el *respeto* acompaña al amor como el *desprecio* al odio. La pasión amorosa o *amor sexual*, la más intensa y en la que más interesado se muestra Hume, está en relación con el sentimiento de belleza, el apetito carnal y la benevolencia.

Son pasiones secundarias indirectas violentas y *derivadas*, según Hume, las siguientes: la *ambición*, la *vanidad*, la *envidia*, la *piedad*, la *malicia*, la *generosidad* y sus derivados. La *ambición* es el placer de tener autoridad sobre los inferiores. La *envidia* es despertada por algún placer presente en alguna *persona* que, por comparación, disminuye la idea de nuestro propio placer. La *piedad* consiste en inquietarse por la desgracia ajena. La *malicia* es alegrarse por la desgracia ajena; es el deseo de causar daño a otro para obtener placer de la comparación. No describe la *vanidad* y la *generosidad*. La última sección del libro está dedicada a la *curiosidad* y al *amor a la verdad* que entiende como pasiones. La postrera, y la más similar a la de la caza, es la pasión por excelencia de los filósofos, que “han gastado su tiempo, destruido su salud y descuidado su fortuna por buscar verdades que consideraban importantes y provechosas para el mundo”⁵⁸.

El planteamiento humeano, por empirista, es insuficiente de cara a la caracterización de los afectos. Pero, además, conlleva una gran carencia de fundamentación ética. En efecto, aunque no podamos atender exhaustivamente ahora a este punto, basta con advertir que en modo alguno *placer* y *dolor* son las causas de la *virtud*, la clave del arco ético⁵⁹, sino que son

⁵⁷ Cabe preguntar hasta qué punto Hume distingue el amor de la simpatía, que para Mercado, es la protagonista del *Tratado*. Cfr. MERCADO, J.A., *David Hume: las bases de la moral*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 172, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004. Cfr. del mismo autor: *El sentimiento como racionalidad, la filosofía de la creencia en David Hume*, Pamplona, Eunsu, 2002.

⁵⁸ *Ibid.*, 660.

⁵⁹ Tampoco lo son de las *normas* y de los *bienes*, las otras bases de la ética.

exclusivamente *consecuencias* de nuestra inclinación a los bienes sensibles. Con este desconocimiento de la virtud, no es extraño que Hume afirme que “el orgullo y el odio infunden vigor al alma, mientras que el amor y la humildad la debilitan”⁶⁰.

d) *Hartley, Hutcheson y los utilitaristas ingleses*. Otro empirista de la época que trató de este tema fue David Hartley, para quien las pasiones no son sino vibraciones corporales. Distingue diez tipos de pasión, cinco agradables: *amor, deseo, esperanza, alegría y recogimiento placentero*; y cinco desagradables: *odio, aversión, miedo, tristeza y recogimiento desagradable*⁶¹. También Hutcheson atendió a las pasiones, aunque desde un punto de vista moral⁶². Para él hay dos pasiones “innatas”, origen de todas las demás: la *benevolencia* y el *egoísmo*. La primera es una inclinación cuyo objeto es la felicidad de los demás. La segunda busca la propia felicidad a costa de los demás. De éstas surgen las otras, que si subyacen a la razón se llaman *serenas*, sosegadas (*calm passions*). De la benevolencia nacen, por ejemplo, el *honor*, la *vergüenza*, la *compasión*. En suma, si algunos racionalistas (Descartes, Leibniz) postularon la hipótesis improbable de las “ideas innatas”, otros como Hutcheson postularon la hipótesis de las “pasiones innatas”, postulado tan imposible como el de las ideas innatas, pues —ya se ha indicado— las emociones, sentimientos y afectos son siempre consecuencias de nuestros actos que redundan en nuestras facultades o en otras dimensiones humanas.

Los modernos *utilitaristas* ingleses (Mill, J. S., Bentham, J., Smith⁶³, A.,) defendieron, como es sabido, el *sentimentalismo*. El principio de felicidad, que según ellos deben perseguir los individuos y las sociedades, es el “principio de placer”. Lo bueno es lo que place y lo malo es el dolor y la desdicha. Para elegir lo bueno hay que establecer un cálculo de placeres y

⁶⁰ *Ibid.*, 587.

⁶¹ Cfr. HARTLEY, D., *Observations on man, Coniejturae quaedam de sensu, motu et idearum generatione*, 1731.

⁶² HUTCHESON, F., *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991.

⁶³ Para Smith la simpatía imaginativa es el fundamento de la moral. Cfr. MANCILLA, M. A., *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 206, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.

dolores, y hay que medirlos con criterios de intensidad, duración, certidumbre, proximidad, fecundidad, alcance, etc. Sin embargo, a esta corriente de pensamiento hay que objetar que cuando se busca la utilidad por encima de la verdad no se atiende a los actos de conocer, y entonces se desconfía de alcanzar la verdad, pues son tales actos intelectuales los únicos que la alcanzan. Tras la duda por alcanzar la verdad, y el consecuente abandono de la teoría, se suele buscar un sustituto útil para la vida práctica individual y social, y éste se encuentra a menudo en el ámbito de los sentimientos. Como los más fáciles de conseguir son los sensibles, se tiende a lograrlos y defenderlos, aunque algunos autores, Mill por ejemplo, mantenga que los placeres intelectuales son superiores a los sensibles.

3. LA ILUSTRACIÓN Y EL IDEALISMO

a) *Wolff*. Volviendo al escenario continental donde el racionalismo se va encrespando hasta convertirse en Ilustración, Wolff, el más destacado de los pensadores alemanes entre Leibniz y Kant, sostuvo que “a un grado perceptible del deseo y de la aversión sensuales se llama afecto”⁶⁴. Para él los afectos, como para Spinoza, son corporales, y se distinguen según los distintos grados de *placer* y *displacer*. De modo que, al menos en su tesis central sobre las pasiones, no parece tan lejano al empirismo. Describe una serie de afectos: el *placer* es el afecto sentido que surge de contemplar de modo intuitivo una perfección. No tiene necesariamente como fundamento la verdad, y por eso es mutable. Éste admite grados. Por su parte, el *displacer* es el afecto sentido que surge del conocimiento intuitivo de una imperfección verdadera o aparente. Por otro lado, el *dolor* es propio del *displacer*, y consiste en la separación de lo continuo en nuestro cuerpo. El *deseo sensual* surge de la representación confusa de lo bueno, mientras que la *aversión sensual* se origina de la representación confusa de lo malo. Ambas admiten asimismo grados. Como se ve, y en esto acierta, Wolff admite que los afectos son *consecuencias* de los actos cognoscitivos.

De modo similar a Spinoza, Wolff describe pormenorizadamente una amplia gama de afectos. La *alegría* es un grado perceptible de placer que prima sobre el *displacer*. El *contento* es la alegría que queda tras el cese del *displacer*. La *tristeza* es un grado perceptible de *displacer* que sobrepasa el

⁶⁴ WOLFF, Ch., *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, ed. por Agustín González Ruiz, Madrid, Akal, 2000, ppr. 439, 168.

placer. El *amor* es la disposición a extraer un placer perceptible de la felicidad de otro. El *odio* es la disposición a extraer placer de la desgracia o el mal del otro. La *burla* es la alegría por la desgracia de otro. Uno es *maligno* cuando se alegra del mal de otro sin causa. La *envidia* es el descontento por la buena fortuna de otro. *Compasión* es el descontento y tristeza por la desgracia de otro. La *satisfacción con uno mismo* es la alegría por el bien que se ha hecho. El *arrepentimiento* es la tristeza o el descontento por el mal que se ha hecho. El *pudor* es el displacer que experimentamos por el juicio de los demás respecto de nuestra imperfección o del mal que hemos hecho. El *afán de gloria* es el placer y la alegría por el juicio de los demás respecto de nuestra perfección y el bien que queremos hacer. El *agradecimiento* es el amor a un benefactor por el bien que nos ha hecho. El *favor* es el amor a una persona por su buena conducta. La *esperanza* es el placer que sentimos por el bien que pensamos recibir. La *confianza* es la alegría por el bien que se piensa recibir. El *temor* es el displacer ante la desgracia inminente o ante el supuesto peligro. La *desesperación* es el grado elevado de tristeza por la desgracia inminente. El *sobresalto* es una tristeza repentina en grado elevado por una desgracia inesperada. Si es tan grande que uno no puede distinguir nada en sus sensaciones se llama *aturdimiento*. La *inconstancia* es la alternancia de placer y displacer por el bien que nos representamos, pero que no estamos seguros de conseguir. La *pusilanimidad* es la tristeza por las dificultades que entraña conseguir un bien o escapar de una desgracia. La *cobardía* es una gran tristeza por la magnitud de la desgracia inminente. El *anhelo* es el displacer por la espera del bien que nos complace. La *ira* es la tristeza por la injusticia cometida por otros contra nosotros o contra aquéllos a quienes amamos, unida al odio al que nos ha ofendido a nosotros o a los demás. La *susceptibilidad* es la facilidad de montar en ira que tiene alguien por pequeñeces⁶⁵.

En suma, en el amplio espectro cromático de los afectos que Wolff describe caben, como en sus predecesores, no sólo sentimientos (alegría, amor, temor, etc.) sino también acciones (burla, sobresalto, etc.), virtudes (pudor, esperanza, confianza, etc.) y vicios (inconstancia, pusilanimidad, cobardía, etc.), incluso vicios capitales (odio, envidia, etc.).

b) *Kant*. Franz Brentano relata que la división bipartita aristotélica de las facultades del alma en *cognoscitivas* y *apetitivas* fue aceptada no sólo en la

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, prr. 404-487, 159-179.

Edad Media, sino también en buena parte de la Moderna. Así, autores tan dispares como Wolff, Hume, Reid o Brown la tuvieron en cuenta y la siguieron a su manera. De acuerdo con esto, casi toda la tradición filosófica aúna los sentimientos con las facultades apetitivas. Pero “una división de novedad más significativa... –sigue Brentano– fue introducida por Tetens y Mendelssohn, en la segunda mitad del s. XVIII. Dividieron estas las actividades psíquicas en tres clases coordinadas, y admitieron una facultad especial para cada una. Tetens llamó a sus tres facultades fundamentales: *sentimiento*, *intelecto* y *facultad activa*⁶⁶; Mendelssohn las denominó *facultad cognoscitiva*, *facultad sensitiva* o *aprobativa* (‘por cuya virtud sentimos placer o dolor en una cosa’) y *facultad apetitiva*⁶⁷; Kant, su contemporáneo, se apropió la nueva clasificación a su modo: llamó *facultad cognoscitiva*, *sentimiento de placer y dolor* y *facultad apetitiva* a las tres facultades del alma y basó en ellas la división de su filosofía crítica. Su *Crítica de la razón pura* se refiere a la facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del conocimiento mismo; su *Crítica del juicio* a la facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del sentimiento; y su *Crítica de la razón práctica* a la facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del apetito”⁶⁸.

Con el nuevo esquema que Kant se apropió de sus maestros, y con el cual se hizo célebre, se aceptó tres potencias en vez de dos, y se asignó los sentimientos a la nueva facultad, tesis que llegará hasta la *fenomenología*. En efecto, para Kant “todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres, que no se pueden deducir de una base común, y son: la facultad cognoscitiva, el sentimiento de placer y dolor y la facultad apetitiva”⁶⁹. Derivado de la influencia kantiana, buena parte de la modernidad (Hamilton, Lotze, Herbart⁷⁰, etc.) aceptó la existencia de tres tipos de potencias en el alma: las *cognoscitivas* (sensibles o intelectuales), las *apetitivas* (sensitivas o voluntad) y las *sentimentales*. Ahora bien, ¿son los sentimientos “potencias” distintas de los apetitos y de las facultades cognos-

⁶⁶ Cfr. TETENS, J. N., *Sobre la naturaleza humana*, I, Ensayo X, 1777, 625.

⁶⁷ Cfr. MENDELSSOHN, M., *Obras Completas*, vol. IV., 122 y ss.

⁶⁸ BRENTANO, F., *Psicología*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, 62-63.

⁶⁹ KANT, E., *Crítica del juicio*, Introducción, III.

⁷⁰ Cfr. Cfr. HAMILTON, S. W., *Lectures in Metaphysics*, II, 423; LOTZE, R. H., *Microcosmos*, I, 193 ss.; HERBART, J. F., *Pedagogía general: derivada del fin de la educación*, trad. De L. Luzuriaga, Pr., de Ortega y Gasset, Madrid, Ed., de la Lectura, 1914.

citivas? Más aún, ¿son los apetitos “facultades” distintas de las cognoscitivas? Para que exista “potencia” o “facultad” debe existir un *plus* de forma o vida que no se agote vivificando el respectivo órgano, y que dé para más, precisamente para conocer querer, etc. Por eso, las funciones vegetativas, por ejemplo (nutrición, reproducción celular y desarrollo diferencial) no son potencias, sino precisamente “funciones”, porque no admiten ese *plus* vital y, consecuentemente, son activas siempre, es decir, no admiten intermitencia entre la actuación y el reposo, pues tales funciones se emplean por entero en sus acciones, esto es, no tienen un “sobrante formal” que sirva para otro menester que no sea vivificar la materia orgánica. Tampoco las locomotrices son propiamente “potencias”, porque son “acciones”, no facultades con sobrante formal.

¿Y los apetitos?, ¿son potencias o facultades? Es claro que la voluntad sí, pero no es tan claro que lo sean los apetitos sensitivos, porque estos parecen ser el deseo de la facultad cognoscitiva sensible de alcanzar más conocimiento que el hasta el momento alcanzado. Y menos claro todavía es que sean “facultades” o “potencias” distintas los sentimientos, porque estos son del estado de nuestras facultades, pero tal estado no es una facultad distinta de la cognoscitiva. Es un buen tema para una larga investigación en la que no podemos detenernos ahora. Ahora bien, desde Kant se admite, por parte de algunos pensadores, tres tipos de facultades; por parte de otros, en cambio, ninguna, pues explican lo humano por medio de una oposición entre *sujeto* y *objeto*, decantándose unos por el sujeto (subjetalistas, voluntaristas, pragmatistas, etc.), otros por el objeto (objetualistas, racionalistas, fenomenólogos, etc.), y otros intentan una unificación englobante de ambos (idealistas). Que conocimientos, apetitos y sentimientos sean distintos, como indudablemente lo son, no indica necesariamente que pertenezcan a “facultades” distintas, sino a realidades diversas de una misma facultad.

En otro libro, *Antropología desde el punto de vista pragmático*⁷¹, Kant distingue entre *sentimientos*, *apetitos*, *emociones* y *pasiones*. Resumamos sucintamente su pensamiento.

1. Para Kant hay dos tipos de *sentimientos* opuestos: el *placer* y el *displacer*, pero ambos pueden ser sensibles o intelectuales. El placer sensible se divide, a su vez, en dos modelos: el que se da por medio de los sentidos, al que llama *deleite*; y el que se da por medio de la imaginación, al que llama

⁷¹ Cfr. KANT. I., *Antropología en sentido pragmático*, versión española de J. Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, Primera Parte, Libros 2º y 3º, 155-225.

gusto. El deleite se describe como el sentimiento de la expansión de la vida. El gusto, como una facultad de juzgar socialmente en la imaginación acerca de los objetos exteriores. El gusto se corresponde con lo bello, y tiende a la comunicación de sus sentimientos de placer o displacer a los demás. Para Kant relacionados con el gusto están las modas, las artes de la palabra y el lujo. Por otra parte, al displacer sensible lo llama *dolor*. Es el sentimiento de la represión de la vida. Por otro lado, tanto el placer como el displacer intelectual, se dan por medio de conceptos o por medio de ideas.

2. Por su parte, los *apetitos* para Kant son “la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro como un efecto de la autodeterminación”⁷². Al apetito sensible lo llama *inclinación*. Pero a un apetecer que no aplica la fuerza a la producción lo llama *deseo*, que puede ser de diversos tipos: vano, anhelo, vago, caprichoso.

3. Kant considera la *emoción* como el sentimiento de placer o displacer en el estado presente que no permite al sujeto reflexionar. Es decir, es un ataque por sorpresa de la sensación con que resulta abolida la presencia de ánimo. La emoción es precipitada y aturde. El hombre que no se deja arrastrar por ella se llama flemático. Unas son más duraderas que otras. Así, el odio, por ejemplo, dura más que la ira.

Kant distingue varias *emociones*. Lo que en el *sentimiento* se llama deleite, en la emoción se denomina *alegría*, y lo que en aquél se designa como tedio, en éste se dice *tristeza*. Otras emociones son la *aflicción* y la *esperanza*. También el *espanto*, que es el temor súbitamente suscitado que pone al alma fuera de sí. Semejante a ella son la *estupefacción* y el *asombro*. En la primera se duda si se está despierto o soñando. No en la segunda. Zozobra, angustia, terror, pánico, son grados del miedo. La *zozobra* es un temor a un objeto que amenaza con un mal indeterminado. La *ira* es un espanto que pone rápidamente en movimiento a la par las fuerzas para resistir el mal. La *vergüenza* es una angustia producida por el recelado desprecio de una persona presente. Ambas, ira y vergüenza se debilitan a sí mismas. Kant también considera al *valor* como una emoción. Y son, para él, emociones mecánicas de la naturaleza humana que favorecen la salud la *risa* y el *llanto*. Otros sentimientos corporales como el estar horripilado, el estremecerse, el vértigo, el mareo, etc., no son emociones, porque son solamente instantáneos.

⁷² *Ibid.*, 184.

4. Por otro lado, la *pasión* es, para Kant, la inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto. Es un estado de ánimo perteneciente a la facultad apetitiva. Es más duradera que la emoción: “la emoción obra como el agua que rompe su dique; la pasión, como un río que se sepulta cada vez más hondo en su lecho”⁷³. Para Kant emoción y pasión son distintas y aún opuestas, pues donde hay mucha emoción existe comúnmente poca pasión. Considera que las emociones son nobles y francas, mientras que las pasiones astutas y solapadas. La emoción se parece a la borrachera y la pasión a la demencia.

En cuanto a las pasiones, Kant piensa que son inclinaciones duraderas, tal como enfermedades (cánceres) de la razón pura práctica –las más de las veces incurables porque el enfermo no quiere curarse –que impiden a la razón compararlas con la suma de todas las inclinaciones en vista de una cierta elección⁷⁴. También las llama *afán* (de honores, de venganza, de dominio, etc.). Considera que están siempre sujetas a la razón; por eso dice que no se les pueden atribuir a los animales. A distinción de las emociones que son simplemente “desgraciadas”, las pasiones son “malas en sí sin excepción”. Divide las pasiones en *innatas* y *culturales*. De las primeras son la *inclinación a la libertad* y la *inclinación sexual*. De las segundas, el *afán de honores*, el de *dominio* y el de *poseer*. Las primeras son ardientes; frías las segundas.

Por último, mencionar que uno de los neokantianos, Cassirer, dispone de una serie de conferencias sobre las emociones⁷⁵.

c) *El romanticismo y Hegel*. El romanticismo experimentó la finitud humana en forma dramática. Así, para novelistas como Novalis, todas las pasiones terminan en tragedia, todo lo que es limitado termina muriendo, toda poesía tiene algo de trágico⁷⁶. Las novelas románticas son subjetivas y por eso describen las pasiones humanas: el temor, la exultación, la soledad, lo sublime, el desprecio, etc. En algunos casos, los autores románticos defien-

⁷³ *Ibid.*, 186.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, 203-204.

⁷⁵ Cfr. CASSIRER, E., *Sobre las emociones*, Madrid, A. Machado Libros, D.L. 2006.

⁷⁶ Como es sabido, afines a él fueron los literatos Goethe, Tieck, los hermanos Schlegel, Hölderlin, Víctor Hugo, Alejandro Dumas, Lord Byron, Walter Scott, Larra, Espronceda, Becquer, Manzoni, José Hernández, etc.

den la superioridad de los sentimientos sobre la razón. Dentro del romanticismo se suelen encuadrar las filosofías de Fichte y Schelling. Para Fichte la afectividad carece de objeto y muestra nuestra personalidad. Para Schelling el afecto es el genio que todo lo vivifica, lo más íntimo e impetuoso de nuestra vida. Para el primero, los dos sentimientos básicos son la *limitación*, que describe con relación a sí mismo y con relación a lo otro, y el *anhelo*. Pero tal vez sea Jacobi quien más haya estudiado los sentimientos en esta época⁷⁷.

Tras las opiniones de Rousseau⁷⁸, Smith⁷⁹, el mencionado Jacobi, y los románticos sobre los sentimientos, aparece la drástica réplica que los realiza Hegel, quien, como cumbre del idealismo, considera que las pasiones se deben subordinar a la razón, pues son “el lado subjetivo y, por lo tanto, formal, de la energía de la voluntad y de la actividad”⁸⁰. Para Hegel “es sospechoso y más que sospechoso atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada... porque lo que hay de más en aquél respecto de estos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario. Por la misma razón, es impropio, en la consideración científica de los sentimientos, buscar otra cosa que no sea su forma y su contenido... como pensado... A la consideración peculiar de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoístas y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal: su contenido es lo opuesto respecto de él”⁸¹. Con todo, Hegel sostuvo que la filosofía llega siempre tarde, y que detrás de él ya no hay más y, obviamente, esa actitud denota nostalgia. De modo que intentando someter el sentimiento al control de la razón, su filosofía abre la puerta a un sentimiento negativo.

⁷⁷ Para este autor “sentimiento es conocimiento no intuitivo, pero jamás aislado de una intuición correspondiente, pues proporciona a toda intuición la conciencia de validez, en la medida en que no es un mero reflejo de la fantasía”, 213. Cfr. CRUZ, J., *Razones del corazón: Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Pamplona, Eunsa, 1993; PANIKER, R., F. H. “Jacobi y la filosofía del sentimiento”, *Sapientia*, 1948.

⁷⁸ Cfr. sobre este tema y autor: SERRANO, J.A., *Filosofía del sentimiento de Jean Jacques Rousseau*, León, Calarayn, 1982; CASTANY I MAGRANER, B., *El sentimiento y la conciencia del sí mismo y su relación con los otros, en Rousseau*, Barcelona, Universidad, 1989.

⁷⁹ SMITH, A., *La théorie des sentiments moraux*, Paris, 1798.

⁸⁰ HEGEL, J.G.F., *Filosofía de la Historia*, trad. esp. I, 1928, 59. Cfr. RAURICH, H., *Hegel y la lógica de la pasión*, 1974.

⁸¹ HEGEL, J.G.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, *Filosofía del espíritu*, Trad. de E., Ovejero y Maury, Madrid, 1918, 167-168.

III

LOS SENTIMIENTOS EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. LOS POSTHEGELIANOS

a) *Los antihegelianos*. Los pensadores posthegelianos suelen ser antihegelianos, porque si, según Hegel, la verdad es el todo, y éste se ha desvelado en el presente histórico hegeliano por mediación de su quehacer filosófico, el futuro queda despojado de verdad, de sentido. Por eso, el sentimiento que embargó a todos los conocedores de su filosofía fue el de un malestar general. No es extraño, pues, que algunos pensadores como Kierkegaard, Comte, Marx, Nietzsche o Freud considerasen a todo hombre como enfermo y que buscaran un remedio o terapia radical a esa enfermedad generalizada, bien en la religión (Kierkegaard), bien en la ciencia positiva (Comte), en la lucha de clases (Marx), en el superhombre (Nietzsche) o en el psicoanálisis (Freud). Otros, en cambio, viéndose incapaces de superar la situación negativa (que no conciben sólo como humana, sino también de orden cósmico) sucumbieron al pesimismo. Fue el caso de Schopenhauer¹. En estos autores se nota que el pensar (la lógica dialéctica hegeliana) es sustituida por el sentimiento negativo.

No obstante, las soluciones propuestas por estos posthegelianos no dieron el fruto por ellos esperado. En efecto, el intento de sustituir la razón hegeliana por la religión abocó con Kierkegaard en el sentimiento religioso, que, por ayuno de contenido, se torna difícilmente justificable. Por su parte, Comte no pudo dar cabida a los sentimientos en el *positivismo* que propugnó, pues éste consiste en un *objetivismo*, mientras que los sentimientos son subjetivos, no sometidos a medida. Ahora bien, si los afectos quedan al

¹ Cfr. ORTÍZ, J. M., *Del sufrimiento a la virtud, Fundamentación de la ética en Schopenhauer*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 1, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995; MACEIRAS, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1985

margen del control de la ciencia positiva, el positivista mismo carece de control pasional. Por su parte, la pretensión marxista de sustituir la verdad por el poder parece todavía menos justificable. Por otro lado, el ensayo de suplantar la lógica por la voluntad, condujo con Nietzsche al *voluntarismo* irracional (que todavía influye en la *postmodernidad*) y que, por ajeno a la verdad, carece de fundamentación. Por otra parte, la propuesta freudiana de cambiar la frialdad de la razón por el frenesí pasional lleva a generalizar el hedonismo que, por irracional, es asimismo injustificable.

b) *Kierkegaard*. De entre los posthegelianos aludidos, el que mejor vivió, describió y combatió ciertos sentimientos fue, seguramente, este doliente pensador danés. En efecto, es uno de los filósofos contemporáneos que más ha calado en los sentimientos más altos. Basta recordar el título de algunas de sus obras para percatarse de ello: *El concepto de ironía*, *Los primeros amores*, *Diario del seductor*, *Clamor y temblor*, *El concepto de angustia*, “Culpable o no culpable?” en *Los caminos de la vida*; “Lo patético”, “la conciencia de pecado”, “El dolor de la simpatía”, etc., en el *Post-Scriptum*; *El evangelio de los sufrimientos*, donde trata del sufrimiento y del gozo; *Las obras del amor*; “Los caminos de las penas”, “Los sentimientos son la lucha de los sufrimientos”, en *Discursos cristianos*, etc.

Como persona bien experimentada nos ofrece un consejo sobre los sentimientos muy atendible, a saber: que no nos fiemos de los estados de ánimo, porque tiñen la propia vida y uno puede aislarse viviendo envuelto con el barniz del sentimiento. Usa el término latino *passio* (*Lidenskab*) considerándola muchas veces como una emoción (*Grebethed*) de orden positivo que se aplica a la religiosidad. Así habla, por ejemplo, de la “pasión de la fe”. Otras veces aplica ese término a una emoción negativa. Así, “la pasión de la impaciencia”. En cambio, usa el vocablo griego *pathos* para indicar siempre una emoción positiva de orden pasional que admite tres estadios: el estético, el ético y el religioso. Frente al idealismo que exaltaba en su época el papel de la razón, es sabido que Kierkegaard intenta hacer resurgir el papel de la voluntad y del sentimiento. El concepto de *sufrimiento* también es un lugar común en su obra. Se trata no sólo de la aceptación del dolor y de algunos males, sino también de la renuncia cristiana elegida libremente. Además del vértigo físico (*Svimmelhed*), distingue otros dos: uno unido a la imaginación, que es “una tensión excesiva y desesperada del instante”, y el de la razón “el vértigo panteísta” que atribuye a Hegel.

No hay en él un tratado sistemático de los sentimientos, pero sí muy agudas descripciones de algunos de ellos. El *amor* humano (*Elskov*), reflejo de su experiencia amorosa con Regina Olsen, unas veces es romántico, otras doloroso y aún otras caricaturesco. En algunas obras describe los conflictos entre el amor humano y las exigencias éticas y religiosas. Pero lo que más le importa es el amor con Dios, y por éste, el amor del prójimo; amor sin el cual cualquier otra expresión de amor –la pasión, la amistad, el maternal...– no es sino egoísmo². La *angustia* es la referencia del individuo a la posibilidad interna del mundo finito. La *certeza* (*Sikkerhed*) es el sentimiento que otorga la fe ante la incertidumbre de la vida. El *entusiasmo* auténtico (*Begejstring*) sólo es posible por los valores permanentes, como por ejemplo, por el cristianismo; entusiasmo al que llama “exaltación intelectual”.

La *envidia* (*Misundelse*) para Kierkegaard es lo contrario de la *admiraación*. La *esperanza* (*Haab*) que a él más importa es la referida a la vida eterna. La *gratitud* es el agradecimiento a Dios, y ello, en toda ocasión, también en los sufrimientos, pues la vida eterna consiste en dar gracias a Dios sin cesar. Distingue asimismo los *gozos* (*Glaede*) fortuitos del gozo perdurable. La *melancolía*, que va unida a la *desesperación* (*Fortvivlelse*), dos conceptos existenciales concomitantes, es el sentimiento contra el que Kierkegaard tuvo que luchar durante toda su vida. La *desesperación* tiene para él un matiz de conocimiento; la *melancolía* (*Tungsind*), en cambio, es más sentimental. La *misericordia* (*Barmhjertighed*) es una expresión del amor cristiano y, como tal, tiene valor de eternidad. El *optimismo* es fruto de la visión de la eternidad, mientras que el *pesimismo* lo es de mirar a este mundo. La *paz* (*Fred*) es un error si se la separa del amor cristiano y de la misericordia, y la perfecta es la paz eterna, “paz bendita”.

c) *Bergson*. También fue opuesto a la lógica hegeliana también fue el *vitalismo* de este pensador. Este intuitivo filósofo francés habla de instintos, sensaciones, inclinaciones, pasiones y del sentimiento. Atendamos a unas descripciones de algunas de estas realidades humanas. “La *sensación* es un estado psicológico que resulta inmediatamente de la excitación de uno o de muchos nervios sensitivos”³. “Se llaman *inclinaciones* a las tendencias

² Cfr. KIERKEGAARD, S., *Ouvres Complètes*, Paris, ed. de L’Orante, 1986, vol. XIV, 191-357.

³ BERGSON, H., *Cours de psychologie et métaphysique*, vol. II, Paris, Preses Universitaires de France, 1990, 220.

naturales del alma”⁴. “La *pasión* es una inclinación exagerada, pervertida, que exagerando infinitamente su objeto, y tendiendo con violencia, excluye la reflexión, o, si admite el razonamiento, lo corrompe antes que lo sirve”⁵. Por último, el sentido que le da a la palabra *sentimiento* es muy próximo al de nuestros días, pues escribe: “se llama sentimiento un estado afectivo provocado por un estado psicológico anterior”⁶, normalmente una idea.

Bergson denomina *inclinaciones* tanto al placer y al dolor como a las sensaciones y a los sentimientos. Las inclinaciones difieren de los instintos porque no están determinadas a actuar de una única manera. Distingue tres tipos de inclinaciones: 1) las *personales*, cuyos objeto es uno mismo; 2) las *simpáticas* o altruistas, cuyo objeto son los demás, y 3) las *impersonales*, llamadas algunas veces superiores, cuyo objetos son Dios, los trascendentales, etc. Todas las inclinaciones naturales se pueden transformar, según Bergson, en pasiones. Así, la inclinación personal del hambre se puede convertir en gula, la sed en ebriedad, la ambición en tiranía, etc. Del mismo modo, las inclinaciones simpáticas o altruistas se pueden convertir en pasiones, como el amor a la patria en chauvinismo, el amor a la humanidad en filantropía, etc. Y lo mismo puede acontecerle a las inclinaciones impersonales o superiores: el amor a la profesión en lo que hoy se llama “profesionalitis”, etc.

Por otra parte, para Bergson, las *pasiones* son “enfermedades del alma, esto es, un estado violento de nuestra sensibilidad, es decir, una inclinación pervertida y degenerada”⁷. Sus *características* son las siguientes: es violenta, exclusivista, exagerada, un resultado, y excluye la reflexión. Las *causas* de esta enfermedad son dos: a) Externas o físicas, como las hereditarias. b) Internas o psicológicas, como el ejercicio de la imaginación. A pesar de esas descripciones negativas de la pasión, Bergson opina (como Descartes y Spinoza) que existen pasiones buenas y malas⁸.

Para Bergson placer y dolor son los hechos psicológicos simples⁹. *Sensación* y *sentimiento* son estados puramente afectivos del alma¹⁰. La dife-

⁴ *Ibid.*, vol. II, 229.

⁵ *Ibid.*, vol. I, 81.

⁶ *Ibid.*, vol. II, 227.

⁷ *Ibid.*, vol. I, 79.

⁸ Cfr. *Ibid.*, vol. I, 88.

⁹ *Ibid.*, 53.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 64.

rencia entre ellos es que la primera es producida por estímulos externos, y el segundo por ideas o representaciones internas. Ambos pueden ser agradables o desagradables. En cuanto a una clasificación definitiva de los sentimientos, a pesar de mencionar los trabajos de Descartes y Spinoza, considera que ésta “todavía queda por hacer” (*est encore à faire*)¹¹. Sugiere esta ordenación: 1) *Sentimientos que se refieren al presente*: alegría y tristeza, y variaciones de estos, como la seguridad, la inquietud, la pena. 2) *Sentimientos que se refieren al pasado*: misericordia, resentimiento, reconocimiento, etc. 3) *Sentimientos que se refieren al futuro*: esperanza, horror, etc.

¿Posibles rectificaciones a este planteamiento de Bergson? La sensación no es un estado afectivo, pues la sensación es un acto cognoscitivo. Las sensaciones tampoco son “inclinaciones”, sino actos u operaciones inmanentes con objetos conocidos poseídos. Por otro lado, el sentimiento es el estado de la facultad, no los actos afectivos o apetitivos de ésta. Por su parte, la pasión no es necesariamente una enfermedad. La distinción entre pasiones y sentimientos podría apelar a la organicidad o inorganicidad de las potencias de que depende.

2. CORRIENTES VARIAS

a) *Las escuelas psicológicas*. Desde la *psicología* también encontramos alusiones a las emociones, pasiones y sentimientos. Ya se ha aludido al fundador del *psicoanálisis*, Freud, quien intentó explicar toda la vida humana en función de un sentimiento sensible, al que llama “principio de placer”. Hasta tal punto le da relevancia que hace girar la conciencia (el principio de realidad) en lucha dialéctica contra él, al que ni vence ni puede vencer, sino que debe subordinarse a él. Freud atribuyó al sentimiento, entendido en clave pasional, la actividad que le resta a las demás instancias humanas (el conocimiento y la voluntad). Para él, tal sentimiento es un dinamismo que busca ser satisfecho. Tal actividad es ciega, espontánea, externa a la conciencia y conflictiva con ella. Ese conflicto provoca la enfermedad, la psicosis. Su curación pasa por la abolición de la conciencia, con lo que (como se puede apreciar) el remedio es peor que la enfermedad.

Wilhelm Wundt, al que se le considera fundador de la *psicología experimental*, acertó en que la vida afectiva se organiza según una bipolaridad, es decir, entre afectos positivos y negativos. Distinguió entre sentimientos de

¹¹ *Ibid.*, vol. I, 65.

placer-disgusto, excitación-depresión, tensión-alivio. Para Albert Lang y William James las pasiones son pura consecuencia de alteraciones fisiológicas: “sentimos algo porque lloramos; estamos furiosos, porque golpeamos; temerosos, porque temblamos”¹². Por su parte, Roldán distingue entre sentimientos periféricos, centrales y superiores¹³. Por su parte López Ibor distingue entre emociones y afectos. Para él, ambas dependen de estímulos externos, pero en los segundos la influencia es mayor¹⁴.

Philipp Lersch trata pormenorizadamente de las emociones y los sentimientos. Entre las primeras, a las que llama “vivencias emocionales”, distingue estos tipos: a) *Emociones de la vitalidad*, tales como placer, dolor, aburrimiento, saciedad, repugnancia, el asco físico y psíquico, la diversión y el fastidio, la alegría y la aflicción, el embeleso y el pánico. b) *Las vivencias emocionales del yo individual*, tales como: susto, agitación, ira, temor, confianza, desconfianza, contento, descontento, envidia, celos, triunfo, derrota, halago, agravio, desquite, alegría del daño ajeno, gratitud, estima y desprecio de sí, inferioridad y vergüenza, arrepentimiento. c) *Las emociones transitivas*, tales como: simpatía, antipatía, estima y desprecio del prójimo, respeto y burla, alegrarse con los demás y compasión, el amor al prójimo, el amor erótico y el amor humano, el amor y el odio, la alegría de crear, los sentimientos noéticos, el amor extrahumano de las cosas, los sentimientos normativos, el sentimiento artístico, los metafísicos y el religioso. d) *La cordialidad y la conciencia moral*. e) Los sentimientos del destino, tales como: espera y esperanza, el temor del futuro y la preocupación, la resignación y la desesperación. f) *Las combinaciones de sentimientos*.

En cuanto a los sentimientos Philipp Lersch distingue tres grupos: a) *El sentimiento vital*, b) *El sentimiento del yo*, y c) *El sentimiento cósmico*. En el sentimiento vital incluye: 1) los estados afectivos corporales 2) los estados de ánimo, tales como la jovialidad, el ánimo festivo, el humor triste o melancolía, el humor amargo y 3) las formas paroxísticas del sentimiento vital, tales como la angustia y el éxtasis. En el sentimiento del yo incluye: 1) el sentimiento del propio poder 2) el sentimiento del propio valor, tal como el honor y 3) el contento y descontento. En cuanto al sentimiento cósmico

¹² JAMES, W., *Principios de Psicología*, 1890, t. II. Cfr. asimismo: “What is an emotion”, *Mind*, 9 (1884).

¹³ Cfr., ROLDÁN, A., *Metafísica del sentimiento*, Madrid, 1956.

¹⁴ Cfr., LÓPEZ IBOR, J. J., “La emoción y estados afectivos”, en *Lecciones de psicología médica*, 2, Madrid, 1964, 155-163.

incluye: la seriedad, el optimismo y pesimismo, el sentimiento nihilista del mundo y el sentimiento mundano del humor. En suma, tras estas tipologías, al parecer Lersch asocia los sentimientos más altos a la estructura superior de la persona, que para él, al igual que en el planteamiento filosófico clásico y moderno, es el pensamiento y la voluntad. No hay, pues, en él un alcance del núcleo personal que es superior a esas dos facultades más nobles humanas. Y por ello no puede vincular los sentimientos con ese nivel superior.

b) El realismo. Santiago Ramírez, en su comentario de los pasajes de la *Suma Teológica*¹⁵, trata de los siguientes temas: 1) del *sujeto* de las pasiones, que para él son propiamente los apetitos sensitivos. 2) De la *distinción* de las pasiones entre sí, que se diferencian por el acto, por el objeto, por la inclinación de cada apetito y por los efectos. 3) Del *orden* de las pasiones entre sí, del cual resalta que las pasiones del irascible son más perfectas que las del concupiscible, aunque las de éste sean previas a las de aquél, tanto en el orden temporal como en el de la intención. A la par, las del concupiscible son el fin de las del irascible. Y también, las pasiones que versan sobre el bien son previas a las que versan sobre el mal.

En el orden de la generación –añade Ramírez– ésta es la clasificación de las pasiones: 1º amor; 2º odio; 3º deseo; 4º fuga; 5º esperanza; 6º desesperación; 7º temor; 8º tristeza; 9º audacia; 10º ira; y 11º gozo. Por su parte, en el orden de la importancia, las más altas son el gozo y la esperanza. Por lo demás, Ramírez distingue dentro de algunas pasiones dos tipos: las sensibles y las racionales. Así en el amor, la tristeza y la esperanza. No considera que alguno de estos sentimientos sean supraracionales, es decir, sean propios del espíritu o persona humana, y que estén por encima de la razón y voluntad.

c) Los pensadores dialógicos. A distinción de Scheler y Stein, Buber no otorga a los sentimientos un valor noético objetivo: “en general yo soy bastante crítico cuando se trata de fundamentar una realidad objetiva, en la teoría y en la praxis, sobre los sentimientos”¹⁶. Un mérito suyo –como también veremos en Julián Marías– es haber distinguido el amor de los sen-

¹⁵ RAMÍREZ, J. M., *De passionibus animae, Opera Omnia*, Tomus V, In I-II *Summa Theologiae Divi Thomae Expositio*, qq. XXII-XLVIII, Madrid, C.S.I.C., Instituto de Filosofía Luis Vives, 1073.

¹⁶ Tomado de DÍAZ, C., *El humanismo hebreo de Martin Buber*, Salamanca, Kadmos, 2004, 84.

timientos: “los sentimientos acompañan al acto metafísico o metapsíquico del amor, pero ellos no lo constituyen... A los sentimientos se les tiene; pero el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el ser humano, pero el ser humano habita en su amor... El amor está entre yo y tú... El amor es responsabilidad de un yo por un tú”¹⁷. Otro mérito suyo es entender los sentimientos como acompañantes, no como dimensiones primeras del ser humano: “la vida de relación recíproca incluye sentimientos, pero no procede de ellos. La comunidad se edifica a partir de la viva relación recíproca, pero el maestro de obra es el vivo centro activo”¹⁸.

c) *El pragmatismo*. Para el fundador del pragmatismo, el conocimiento es lo superficial del alma, mientras que los sentimientos son lo profundo de ella. En efecto, Peirce escribe que “son los instintos, los sentimientos los que hacen la sustancia del alma. El conocimiento es sólo su superficie, su lugar de contacto con lo que es externo a ella”¹⁹. Es más, para este autor, la razón requiere de todo el colorido de las cualidades del sentimiento²⁰ y también de otros elementos subconscientes que forman parte de la mente²¹.

También los *pragmatistas* americanos posteriores (James, Mead, etc.) y sus variantes como el *instrumentalismo* (Dewey) o la vertiente semiótica de Morris, suelen encomiar abundantemente los sentimientos, y por la misma razón que los *utilitaristas* ingleses. Al igual que su ética, que es *consecuencialista*, es decir, toma por buena una acción en virtud de las consecuencias útiles o perniciosas que se deriven de ella, así también, como los sentimientos son siempre consecuencias, el pragmatismo en general suele ser bastante sentimentalista.

d) *Pensadores españoles*. En cuanto a los filósofos españoles del siglo XX, *La España invertebrada* (1921) de Ortega es una “literatura del desastre” donde busca los orígenes de los males del país, y estos son, además del “particularismo” y la “ausencia de los mejores”, “la rebelión sentimental de las masas”. Por su parte, Zubiri, como Hildebrand, distinguía tres dimen-

¹⁷ *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, 20.

¹⁸ *Ibid.*, 46.

¹⁹ CP 1.628, 1898.

²⁰ Cfr. CP 1.615, 1903.

²¹ Cfr. CP 7.553, s. f..

siones en lo humano, la inteligencia, la voluntad y el sentimiento²². A estos últimos prestó atención sobre todo en su obra *Sobre el sentimiento y la volición*²³. Como se ha adelantado, Julián Marías tuvo el mérito de haber comprendido al *amor* personal como una realidad superior al *sentimiento*. En efecto, el amor no es un sentimiento, aunque va acompañado de sentimientos²⁴. La razón estriba en que para Marías “el amor, cuando lo es, y no una realidad distinta que usurpe su nombre, acontece en la zona personal de la vida”²⁵. También estuvo preocupado por la educación de los afectos, lo que materializó en su obra *La educación sentimental*. Por otra parte, para María Zambrano, el sentimiento central en el hombre, por el cual respetamos a los demás, es la *piedad*: “la piedad es un sentimiento originario y profundo, es como la patria de todos los demás sentimientos, la matriz originaria de la vida del sentir”²⁶. Con todo, la piedad fue entendida por la filosofía clásica como una *virtud* de la voluntad.

Leonardo Polo aporta una tesis profunda respecto de los sentimientos que tal vez carezca de precedentes. Para él, “un sentimiento es una información sobre la conveniencia del objeto a la facultad”²⁷. Por *objeto* se entiende “lo conocido”, o sea, la forma presentada por el acto cognoscitivo; “objeto” no es, pues, la realidad externa. Los sentimientos no nos hablan, pues, en primer lugar de las realidades externas. Por eso, los *valores* externos, frente a lo que pensaba Scheler, no se dirimen con nitidez por los sentimientos. Tampoco captan *in recto* ni los *objetos* conocidos por los actos de conocer, ni los *actos* cognoscitivos o tendenciales de las facultades, sino la conveniencia del objeto y de los actos respecto del estado de la facultad. “Ha de excluirse que los sentimientos rijan la objetividad. Puede decirse que la facultad se inclina a conocer lo que le produce más agrado, pero el agrado no es la operación ni la objetivación, sino una consecuencia suya”²⁸. Entre el *objeto* conocido y el

²² “Son aspectos parciales de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento”. *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 126. Cfr. *Ibid.*, 220-21.

²³ *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992.

²⁴ Cfr. *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, 136.

²⁵ *Ibid.*, 137.

²⁶ ZAMBRANO, M., *Para una historia de la piedad*, “Lyceum”, n. 17, La Habana, 1949.

²⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1987, 272. Y más adelante añade: “el sentimiento es una pasión en tanto que es consecuencia de la operación en la potencia, e informa acerca de la situación de la facultad respecto de la operación”, 276.

²⁸ *Ibid.*, 272-273.

acto de conocer se da “conmensuración”, es decir, no se pueden dar uno al margen del otro, y se dan según el mismo nivel: a tanto *acto* de conocer, tanto objeto conocido. Pero a la facultad le pasa algo cuando conoce. No se queda inmune con el ejercicio de sus actos y la formalización de los objetos. Eso que a ella le pasa es el *sentimiento*, que no es más real o más importante que el *acto* de conocer, sino inferior a él.

Los sentimientos son, asimismo, “un punto de conexión del conocimiento con la tendencia”²⁹. En efecto, tras el conocimiento, si la información que recibe la facultad del ejercicio de su *acto* es positiva, se desea (apetito) seguir conociendo, y se tiende a poseer realmente lo conocido; si, en cambio, es negativa, se desea omitir el ejercicio de los actos. Tal deseo lo lleva a cabo la *tendencia* porque “la tendencia pretende la posesión teleológica de que sólo es capaz el *acto* cognoscitivo”³⁰. Al conocer poseemos el fin, el *objeto* conocido, en el *acto* de conocerlo. Pero como el apetito no es posesivo de ese modo intencional, desencadena la tendencia para alcanzar otro tipo de posesión, la real. Por ello “los sentimientos son una forma de control”³¹, porque estimulan a proseguir o a cejar en el ejercicio de los actos. Por otra parte, Polo admite que “los sentimientos no se reducen al nivel de conocimiento sensible”³², pues escribe que “hay sentimientos de la razón práctica y los hay de la razón teórica”³³, y más adelante añade: “los sentimientos más elevados, los sentimientos en sentido más propio, son los sentimientos cognoscitivos”³⁴. Si la facultad puede guardar memoria de eso que le pasa, del sentimiento, de modo que se quede tal sentimiento en *acto* en ella, queda en ella esa información con cierta o definitiva permanencia. Pero si no puede guardar de modo permanente eso que le ha pasado, el sentimiento desaparece. Los sentimientos que no permanecen son las *pasiones*, cuyo sujeto son las *facultades sensibles*.

²⁹ *Ibid.*, 275.

³⁰ *Ibid.*, 275.

³¹ *Ibid.*, 277.

³² *Ibid.*, 272.

³³ *Ibid.*, 273.

³⁴ *Ibid.*, 274.

3. LA FENOMENOLOGÍA

El neoaristotélico Brentano reunió en un mismo tipo de fenómenos psíquicos al sentimiento y a la voluntad³⁵, e intentó basar la fundamentación de esta tesis en la propia experiencia interna. A ello añadió que ambas realidades, sentimientos y deseos o voliciones, tienen la misma *intencionalidad* respecto de los objetos. Sin embargo, cabe preguntar si los sentimientos son *intencionales*, como lo son los actos de los apetitos y la voluntad. Como es sabido, la intencionalidad de los apetitos y de la voluntad es de *alteridad*, porque se refieren a lo otro, a las realidades existentes. Además, esa intencionalidad, a distinción de la intencionalidad cognoscitiva, corre a cargo de los mismos *actos* u operaciones inmanentes. En el conocer, por el contrario, es el mismo *objeto* o forma conocida lo que es intencional, remitente. En suma, si las pasiones y sentimientos son también actos u operaciones inmanentes, las preguntas relevantes a este respecto son: ¿los actos de las pasiones son actos distintos de los actos de los apetitos?, ¿son intencionales los actos de las pasiones y los sentimientos? Y si lo son ¿cómo distinguir su intencionalidad de los actos apetitivos?

La tesis de Brentano acerca de la intencionalidad de los sentimientos la hizo suya Husserl³⁶, quien la traspasó a la *fenomenología*. En efecto, en el tema de los sentimientos –muy querido por algunos fenomenólogos tales como Scheler, Hildebrand, Stein, etc.– estos autores tomaron su inspiración del padre de la *fenomenología*, y éste de Brentano. Éste, a su vez, lo tomó de Aristóteles. Pero hay una gran diferencia temática entre ellos y el Estagirita por lo que a la comprensión de los sentimientos se refiere. En efecto, para Aristóteles, lo intencional es exclusivamente el *objeto* conocido, mientras que para estos pensadores lo intencional son los *actos* del conocer. De manera que interpretan los actos u operaciones inmanentes cognoscitivas como si de actos de la voluntad se tratase, lo cual consiste en un desliz hacia el voluntarismo. A ello añaden que los sentimientos son intencionales. Atendamos brevemente a las tesis centrales de algunos de ellos.

³⁵ Cfr. BRENTANO, F., *Psicología*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, 151.

³⁶ Cfr. CRESPO, M., “Los fundamentos de la intencionalidad emotiva en el pensamiento de Edmund Husserl”, en Silar, M., Schwember, F., (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad, reflexividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 212, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009.

a) *Scheler*. Para este fenomenólogo –uno de los pensadores que más ha estudiado los sentimientos en la historia de la filosofía–, como para los demás fenomenólogos, los sentimientos son actos intencionales, pero para él en tales afectos se dan esencias sin significaciones. Según este autor, los sentimientos ocupan un lugar privilegiado en el compuesto humano. Rozitchner sostiene que “la concepción de la vida emocional en Scheler se estructura a través de la mediación de Husserl y de Brentano”³⁷. Este autor añade que en Brentano hay una bipolaridad entre sujeto-objeto. Por su parte, es claro que en Husserl, quien distingue entre actos de conocer y objetos conocidos, lo intencional son los actos, pues los objetos son un “en sí”. Scheler sigue en esto al padre de la fenomenología, y centra la atención en las *esencias* pensadas. En cuanto a los *actos*, los distingue de las *funciones*. Los primeros son *vivencias* que ejerce la *persona*; las segundas, formas interiores que dependen del *cuerpo* (ver, oír, gustar, oler, notar, observar...). Husserl enseñaba que hay dos tipos de afectos, los sensibles, que no son intencionales, y los intencionales. Esa tesis la retoma Scheler, pero su gran aporte en el estudio de lo afectivo reside en sostener que *los sentimientos ocupan todos los estratos del ser humano*. Su problema es –en cambio– *antropológico*, pues si los diferentes niveles afectivos en el hombre se distinguen según los diversos niveles o capas humanas, cuáles sean éstas no está del todo esclarecido en su filosofía. Con todo, distingue cuatro niveles de “sentimientos”³⁸:

1. *Los sensibles u orgánicos* –sensaciones afectivas– (ej. placer-dolor, agradable-desagradable, pasiones-reacciones) a los que llama propiamente “sentimientos” (*Gefühl*). Indica que *no son intencionales*; que se localizan de modo concreto en el cuerpo y que su referencia al yo es muy indirecta. En la descripción scheleriana de este nivel sentimental es importante destacar que tales sentimientos coinciden con las clásicamente llamadas “pasio-

³⁷ ROZITCHNER, L., *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, 28.

³⁸ Para su equivalencia en alemán se puede tener en cuenta los que escribe Ferretti: a) I sentimenti sensoriali (*sinnliche Gefühle oder Empfindungsgefühle*). b) I sentimenti proprio-corporali e i sentimento vitali (*Leibgefühle und Lebensgefühle*), i primi come stato affettivi e i secondi come funzioni. c) I sentimenti psichici puri (*rein seelische Gefühle – reine Ichgefühle*). d) I sentimenti spirituali o della personalità (*geistige Gefühle- Persönlichkeitsgefühle*). *Fenomenología e antropología personalistica*, Milano, Vita e pensiero, 1972, 132-3.

nes sensibles”; asimismo, que no son intencionales, y que su localización orgánica es concreta.

2. Los *sentimientos corporales* (como *estados*) y los *sentimientos vitales* (como *funciones*), ambos representados por sentimientos de salud y de cansancio, que –a diferencia de los precedentes– no tienen una localización concreta en el cuerpo. Son *intencionales* respecto de *valores de la vida* en su ascenso y descenso, salud-enfermedad, peligro, porvenir. A este grupo pertenecen, por ejemplo, la angustia, el miedo, el asco, el apetito, la aversión, la simpatía y repugnancia vitales, la vergüenza, el resentimiento, arrepentimiento, la humildad. Scheler indica que son claves para la ética. Acierta en este nivel sentimental al decir que no tienen una localización orgánica concreta sino difusa. Sin embargo, es discutible su tesis acerca de su *intencionalidad*; asimismo, que algunos apetitos o tendencias sean sentimientos y, desde luego, no es correcto sostener que pertenezcan a este nivel algunos de ellos como el resentimiento, la simpatía, el arrepentimiento, la humildad, etc.

3. Los *sentimientos anímicos* o *puros*, no vinculados al cuerpo, sino al *yo psíquico* (alegría-tristeza); son *intencionales* respecto de los *valores éticos* (justo-injusto), *estéticos* (bello y feo) y del *conocimiento* (verdadero y falso). De este nivel propuesto por Scheler es correcto señalar que al *yo psíquico* acompañan sentimientos y que estos guardan relación con la ética. Sin embargo, no todos los sentimientos que él sugiere son de este nivel, porque la alegría y tristeza son superiores al yo, pues son propios del *espíritu* o intimidad humana (hay que distinguir entre *persona* y *yo*); por su parte, la belleza y la fealdad están vinculadas a muchos niveles sentimentales y, además, lo verdadero y lo falso no se captan por los sentimientos, sino por actos de conocer: la verdad (formal) es el objeto propio de la inteligencia, y lo falso, notar la carencia de ésta.

4. Los *sentimientos espirituales* o de la *personalidad* (beatitud-desesperación) que se refieren a los valores de lo sagrado y profano. De esta tesis scheleriana es pertinente mantener que los sentimientos espirituales son propios de la *persona*, no de la “personalidad”, y que algunos de ellos dicen relación con lo sagrado o santo, pero hay muchos más de este nivel, tanto positivos como negativos.

Según Ferretti, los criterios de distinción de los sentimientos para Scheler son cuatro: 1º) *Localización*: los primeros están localizados en un *órgano corporal* concreto; los segundos no, sino que hacen referencia *global* al cuerpo; los terceros pertenecen al *yo psíquico* y no necesitan referirse al

cuerpo; los cuartos son independientes del cuerpo y pertenecen a la *persona*. 2º) *Inmediatez*: los primeros son actuales y no se pueden recordar; los demás son continuos y pueden ser recordados; los más permanentes son los espirituales. 3º) *Control de la voluntad*: cuanto más profundos son los sentimientos menos sometidos están a nuestra voluntad, lo cual indica que algunos son superiores a esta potencia. 4º) *Intencionalidad*: los primeros no son intencionales; los segundos sí, e indican el significado axiológico de nuestros procesos vitales; los terceros también, y se refieren a los valores del yo; los cuartos lo son asimismo, y se refieren a los valores de la persona³⁹.

Los sentimientos más estudiados por Scheler son la *simpatía*, el *amor* y lo que llama el sentimiento de *pudor* o *vergüenza*. Como se sabe, la *simpatía* fue el más tenida en cuenta por Edith Stein⁴⁰; el *amor*, en cambio, por Hildebrand⁴¹. Sobre el *amor* Scheler escribe que “es el movimiento en el que cada objeto individual concreto, en cuanto portador de valores, llega hasta los valores más altos posibles para ese objeto conforme a su destino ideal; o el movimiento en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es propia. Odio es le movimiento opuesto”⁴². Scheler considera que el *amor* es un *movimiento*, no un *acto*, un estado que se dirige a un *sujeto individual* en el que se *descubren* unos *valores*, desde el más bajo al más alto, y su fin es hacer triunfar los más altos. Distingue varias formas o especies de amor: el *vital* es propio del cuerpo orgánico, el *psíquico*, propio del yo; y el *espiritual* es personal. Como veremos, a la propuesta de Scheler de sostener que el amor es un sentimiento, hay que añadir que, por encima de eso, el amor constituye lo superior del *acto de ser* personal humano. No hay que confundir, pues, lo *radical* con una *consecuencia* sentimental. Por otro lado, en el sentimiento del *pudor* –tema bastante descuidado en el pensamiento reciente– Scheler distingue tesis validas: por ejemplo, la distinción entre la *vergüenza* corpóreo-sensible y la anímica. También, que ésta protege al

³⁹ *Ibid.* Según Ferretti, para Scheler, los sentimientos expuestos se distinguen de los “estados afectivos” (*Gefühlszustände*), que no son intencionales, de las “emociones” (*Affekte*), de los “sentimientos reactivos” (*Antwortsreaktionen*), de las “percepciones afectivas”, de los “actos emocionales” (*emotionale Akte*), como preferir, que son *actos* de la persona.

⁴⁰ Cfr. STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, Trotta, 2004.

⁴¹ Cfr. HILDEBRAND, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 1997; *La afectividad cristiana*, Madrid, FAX, 1968; *Las formas espirituales de la afectividad*, Madrid, Universidad Complutense, 1996.

⁴² *Wesen und Formen der Sympathie*, 164.

individuo frente a la disipación y lo orienta a los valores positivos de sí mismo.

De estos tres “sentimientos” cabe formular, en una primera aproximación y matizando a Scheler, las siguientes observaciones: a) la *simpatía* es un sentimiento propio del *yo*⁴³; b) el *amor* no es un sentimiento, sino –como se ha adelantado– un rasgo trascendental del *acto de ser* personal humano. A ese nivel el sentimiento pertinente no es el amor, sino el *enamoramiento*; c) si bien la *vergüenza* es un sentimiento sensible, el *pudor* es una virtud de la voluntad. De modo que en Scheler se aprecia cierta confusión, no sólo entre niveles sentimentales, sino también de sentimientos con otras realidades humanas como son las virtudes y los vicios.

Por otra parte, si se pregunta *¿cómo se conocen los sentimientos?*, hay que responder que, según Scheler, los sentimientos primero se *intuyen* (no se conocen racionalmente), y después se describen *fenomenológicamente*. Acierta Scheler en que se trata de un conocimiento *intuitivo, experiencial*, pero no al modo como él lo concibe, porque para él la intuición tiene como correlato objetivo *esencias* pensadas, mientras que la verdadera intuición es un conocimiento directo de las realidades no sensibles, sin necesidad de mediaciones eidéticas.

Además, hay que sostener que los sentimientos de las *facultades* humanas se conocen por el *yo* (la *sindéresis*), único nivel cognoscitivo humano que conoce las facultades sensibles e inmateriales. Por otra parte, saber cómo se conocen los afectos de los *hábitos innatos*, que son superiores a las facultades, tienen la misma dificultad que la de averiguar cómo se conocen tales hábitos innatos. Nadie ha despejado suficientemente esa incógnita hasta el momento y, desde luego, Scheler no se la plantea, porque desconoce la teoría del conocimiento clásica que descubrió dichos niveles cognoscitivos. Por último, los afectos del *acto de ser* personal o del *espíritu* los conoce –como a los mismos rasgos de ese acto– un conocer al que algunos pensadores medievales denominaban ‘originario’, y al que se puede hacer coincidir en parte, por sus funciones, con el *hábito de sabiduría*, descubrimiento aristotélico.

⁴³ A esta realidad superior de la *esencia* humana (el *yo*) se la puede denominar *sindéresis* en lenguaje medieval.

b) *Hildebrand*. Para él los sentimientos también son *intencionales*⁴⁴. Con sus palabras: “las respuestas afectivas exigen con toda razón otro papel y otro nivel en la persona, o, más bien, que son esencialmente intencionales”⁴⁵. En nota al pie explica que “empleamos aquí el término “intencional” en el sentido de una relación consciente significativa entre la persona y un objeto”⁴⁶. Con la intencionalidad sentimental Hildebrand pretende resolver tres asuntos que considera erróneos: 1) centrar la atención exclusivamente en los afectos; 2) pensar que los afectos carezcan de objetos reales; y 3) reducir a sentimiento lo que es una respuesta objetiva, una responsabilidad.

Según Hildebrand hay tres centros neurálgicos en el hombre “la trilogía del entendimiento, la voluntad y el corazón”⁴⁷. Para él, nuestro corazón es la sede de los sentimientos. No se reduce el corazón a la voluntad como tampoco el amar al querer. “En la filosofía el corazón ha sido considerado siempre como el proverbial hijastro, y esto no sólo por el hecho de que apenas si se ha ocupado alguien de explorarlo, sino también por las interpretaciones de que ha sido objeto cuando alguna vez se le ha tratado”⁴⁸. Pero ¿qué es el corazón?, ¿acaso una potencia más del alma? Hildebrand se inclina a responder afirmativamente: “hablamos de entendimiento, voluntad y corazón

⁴⁴ La *intencionalidad* es una deuda en él respecto de su maestro Husserl, que precisamente a través de ella mostró la inmaterialidad del conocer humano frente al *psicologismo* y *materalismo* reinantes de su época. Pero de modo opuesto a Aristóteles y Tomás de Aquino, tanto en Brentano como en Husserl, a quienes siguen Hildebrand y Heidegger, la intencionalidad se vincula exclusivamente al *acto*. Para ellos es el acto mismo de conocer el que es intencional, remitente. Para los clásicos, en cambio, es el *objeto* conocido, una forma, lo que es intencional o remitente, no el acto. En los pensadores clásicos una intencionalidad que corra a cargo del acto es la de la voluntad. Por ello, hay en los pensadores contemporáneos una neta asimilación reductiva de toda intencionalidad cognoscitiva a la volitiva.

⁴⁵ *La afectividad cristiana*, 22.

⁴⁶ *Ibid.*, nota 1.

⁴⁷ *Ibid.*, 21.

⁴⁸ *La afectividad cristiana*, 15. “La esfera afectiva –sigue–, y con ella el corazón, ha estado excluida del reino del espíritu, *Ibid.* Y más adelante: “La totalidad del campo afectivo, y también el corazón, ha sido vista a la luz de las sensaciones corporales, los estados emocionales, o las pasiones en el sentido estricto de la palabra. Y lo que con razón se niega a estos tipos de ‘sentimiento’ se niega también, injusta y erróneamente, a vivencias afectivas tales como el goce que corresponde a un valor, un profundo amor, un noble entusiasmo”, *Ibid.*, 18.

como de tres *potencias* fundamentales o raíces del hombre”⁴⁹. En algún pasaje sostiene que el corazón es superior al entendimiento: “el hecho de que nuestro corazón se acomode al valor, el que lo importante en sí sea capaz de movernos, supone una unión con el objeto como no la hay en el terreno cognoscitivo... Las respuestas afectivas espirituales incluyen siempre una cooperación del entendimiento con el corazón... y la aprobación de la voluntad”⁵⁰.

En su obra *La afectividad cristiana*, Hildebrand explica estas tres realidades: a) el corazón humano; b) el corazón de Cristo, y c) el corazón humano transformado. Expongamos brevemente el contenido de la primera por ser de orden más filosófico. Tras la denuncia del poco tratamiento histórico-filosófico de los sentimientos más altos, critica asimismo varias actitudes vitales de perversión de los afectos. Una es la del hombre *retórico*, el que infla artificialmente por *orgullo* los sentimientos que expresa. Otra es el *sentimentalismo*, es decir, esa actitud introvertida que, procedente de la *concupiscencia*, consiste en la búsqueda del disfrute de sus propios sentimientos provocados, sean estos bajos o pseudo-religiosos. Otro es el estado sentimental *histérico*, el de la persona que se encuentra prisionera de un excitable egocentrismo, el que desea siempre ser como el aceite que flota sobre el agua, el que pretende estar siempre en un primer plano. Su origen es el *orgullo* y la *concupiscencia*. A los sentimientos (alegría, tristeza, entusiasmo, etc.) en el estado histérico los caracteriza esta palabra: *falsedad*.

Hildebrand distingue entre una *afectividad no-espiritual* y otra *espiritual*. Lo que antes ha llamado “corazón” está contrapuesto a la no-espiritual y coincide con la espiritual. Los distintos niveles de afectividad o sentimientos para Hildebrand son los siguientes: unos inferiores o *corporales* (placer, dolor, etc.); otros superiores a estos, a los que llama *psíquicos* (humor, depresión, etc.), que aunque no son corporales dependen del cuerpo: “dejando aparte los auténticos sentimientos corporales, hay también una amplia serie de sentimientos psíquicos manifiestos que son radicalmente distintos de aquellos, como, por ejemplo, la depresión, la alegría, el ánimo dispuesto, la alteración, el buen y el mal humor y que, sin embargo, en una especial manera, dependen del cuerpo”⁵¹. Por la dependencia del cuerpo, les deniega a

⁴⁹ *Ibid.*, 49, nota 7.

⁵⁰ *Ibid.*, 81-83.

⁵¹ HILDEBRAND, D. Von., “Las formas espirituales de la afectividad”, *Excerpta Philosophica*, trad. de J. M. Palacios, 1996, 18.

estos sentimientos el carácter espiritual, pero sobre todo se la niega porque carecen de intencionalidad, es decir, que no apuntan a un objeto determinado o a un valor.

Superiores a los precedentes son los *sentimientos espirituales* (alegría, tristeza, compasión, amor, etc.). Estos últimos difieren de los precedentes porque son siempre *intencionales* respecto de un determinado objeto real, mientras que aquellos no; y porque los sentimientos no espirituales están “causados” por procesos corporales o psíquicos, mientras que los espirituales son “motivados”. Además, los sentimientos tienen una trascendencia característica (libre de necesidades y apetitos subjetivos), pues es sólo la importancia del bien lo que motiva el sentimiento. Por lo demás, los espirituales también repercuten en el cuerpo dada la unidad entre cuerpo y alma.

Su consejo respecto de los sentimientos dice así: “no basta emancipar nuestro entendimiento y nuestra voluntad de la esclavitud de esos caprichos irracionales: también nuestro corazón exige ser liberado de su tiranía. Cuando vencemos el despotismo de esas sensaciones psíquicas, dejamos espacio para los sentimientos espirituales. Sólo entonces podrá llenarse nuestro corazón de respuestas conscientes, respuestas afectivas. Sólo entonces podremos alegrarnos por la existencia de bienes sublimes y duraderos que merecen ser objetos de nuestro gozo. Sólo entonces podremos amar lo que merece ser amado”⁵².

Distingue asimismo Hildebrand la que él llama “afectividad delicada o tierna” que es plena, íntima, fina y profunda, de otra más enérgica o temperamental (ira, enojo, irritación, mal humor, antipatía, desprecio, excitación, regocijo, etc.), que es más superficial. La primera juega a favor de lo moral; la segunda, contra ella. La tierna es la afectividad “específicamente humana y personal”, y constituye “la voz del corazón”. Son contrarios a ella tanto el *racionalismo* como el *pragmatismo*. “La afectividad tierna se manifiesta en el amor en todas sus categorías: filial y paternal, fraternal, conyugal, amor entre los amigos y amor al prójimo”⁵³. Su perversión es el *sentimentalismo*.

Por otra parte, Hildebrand mantiene que el corazón es susceptible de sentimientos *naturales* y *sobrenaturales*. Si el querer es búsqueda, el amor es entrega que no está contenida en manera alguna en la voluntad. El amor es

⁵² *La afectividad cristiana*, 62.

⁵³ *Ibid.*, 90.

una donación del corazón a una persona. Por “corazón” este fenomenólogo entiende “nuestro más profundo y auténtico yo”⁵⁴.

La fundamental aportación de Hildebrand en este campo ha sido, sin duda, la de distinguir entre *pasiones* y *sentimientos*. Las primeras quedan referidas al cuerpo, las segundas al espíritu. Dentro de las pasiones distingue dos grupos: las corporales y las psíquicas. Dentro de los sentimientos, otros dos: los naturales y los sobrenaturales. Tanto en unas como en otras se debe exponer los diversos niveles en cada campo. En efecto, no todas las pasiones corporales y psíquicas están en el mismo plano, ni tampoco las espirituales (sean naturales o sobrenaturales). Hildebrand es consciente de que “existen muchos grados”, pero ¿cómo distinguir cada uno de ellos? Distingue cuatro tipos de pasiones: a) las *pasiones* en el sentido más auténtico del término (lujuria, ansia de poder, avaricia, ambición, etc.), b) las de carácter *explosivo* (ira, etc.), c) las producidas *por otros dinamismos* (drogas, alcohol, juegos, etc.), y d) las respuestas a *valores*, pero que pueden degenerar en pasiones (amor, esperanza, veneración, admiración, entusiasmo, etc.).

c) *Edith Stein*. De modo parejo a Hildebrand, para la fenomenóloga de Breslau, “la tríada auténtica de la vida espiritual sería: pensamiento, sentimiento y voluntad. La psicología moderna la ha descubierto sin darse cuenta que ponía así el fundamento que conduce a una nueva *analogia Trinitatis* cuya correspondencia es más exacta. Si su concepción del sentimiento como provisto de derechos iguales a los del pensamiento y de la voluntad es para él tan importante, es porque percibe aquí la patria propiamente dicha del amor. El hecho de situar el origen del amor en la voluntad, es lo que ha sido siempre, según Haecker, lo menos satisfactorio de la psicología tomista. Haecker sostiene que el amor pertenece también al pensamiento y a la voluntad, pero su verdadera morada es el sentimiento en su inmensidad”⁵⁵. Más aún, para esta pensadora el sentimiento esa dimensión noética humana que permite acceder al conocimiento de nuestra intimidad: “ciertamente no es una prueba, sino una indicación de que el hombre mismo se siente, como

⁵⁴ *Ibid.*, 24. En este sentido, la interpretación de Herrero es correcta: “el corazón es la síntesis de la persona”. “Voluntad, Razón, Corazón”, 94.

⁵⁵ *Ser finito y ser eterno*, México, FCE, 1994, 463-4.

ser, un individuo irreemplazable”⁵⁶. Pero no todo sentimiento accede al corazón, sino sólo los superiores⁵⁷.

En consecuencia, para Stein, “el *sentimiento* del que hablamos tiene en sí un valor de conocimiento, nos descubre una cosa hacia la cual constituye una vía de acceso. Es un *acto* espiritual, una *percepción* espiritual. Lo llamamos *sentimiento* porque es una captación oscura, porque este acto no tiene la claridad ni la precisión de la intuición intelectual perceptible conceptualmente y porque es una *percepción que viene del corazón*”⁵⁸, es decir, de la intimidad humana. Un mérito de esta fenomenóloga ha sido no disociar el sentimiento del conocimiento: “todo acto sentimental (y también, naturalmente, todo acto volitivo), se basa sobre uno teórico, por tanto es imposible un sujeto sentimental puro”⁵⁹.

⁵⁶ *Ibid.*, 516. “Cada uno tiene el sentimiento, en su esencia más interior, de ser una cosa original y es igualmente considerado como tal por quienes sí lo han captado realmente”. *Ibid.*, 517. Y más explícitamente: “En los ‘actos teóricos’, actos de la percepción, de la representación, del pensamiento asociativo o inferencial, etc., estoy dirigido hacia un objeto de tal manera que el yo y los actos no están ahí en absoluto. En todo momento existe la posibilidad de echar una mirada reflexiva sobre ellos, dado que en la ejecución están permanentemente dispuestos para ser percibidos. Pero existe igualmente la posibilidad de que esto no suceda, de que el yo quede completamente absorbido en la consideración del objeto. Sería pensable que un sujeto que viviera sólo en actos teóricos tuviera ante sí un mundo de objetos sin descubrir jamás su sí mismo y su conciencia, sin ‘estar ahí’ para sí mismo. Mas desde el momento en que este sujeto no sólo percibe, piensa, etc., sino que también tiene sentimientos, ya no es esto posible. Pues al tener sentimientos no sólo vivencia objetos, sino a sí mismo, vivencia los sentimientos como provenientes del ‘fondo de su yo’. Con ello queda dicho a la vez que este yo que ‘se’ vivencia no es el yo puro, pues el yo puro no tiene fondo alguno. En cambio, el yo que es vivenciado en el sentimiento tiene estratos de diferente profundidad que se descubren al nacer los sentimientos de ellos... Además, en los sentimientos nos vivenciamos no sólo como existentes, sino como hechos así o asá: ellos nos manifiestan cualidades personales”. *Ibid.*, 181-2.

⁵⁷ “Las sensaciones no revierten en una vivencia del yo... Las denominadas ‘sensaciones sentimentales’ o ‘sentimientos sensibles’, el gusto por una impresión táctil, el dolor sensorial, penetran ya en la esfera del yo; yo vivencio el gusto y el dolor en la superficie de mi yo”. *Ibid.*, 183.

⁵⁸ *Ibid.*, 517. “Este sentimiento lleva en sí mismo su propia justificación, puesto que constituye una especie particular de experiencia original”.

⁵⁹ *Ibid.*, 191. “Todo sentimiento precisa de actos teóricos para su constitución así, en la alegría por una buena acción me está delante la bondad de esta acción, su valor positivo; pero para

Un sentimiento privilegiado para Stein es la *empatía*, el cual nos permite conocer a los demás: “si empatía es la conciencia experiencial en la que vienen a dárseos personas ajenas, entonces es al mismo tiempo la base ejemplar para la obtención de estos tipos ideales”⁶⁰. Y éste sentimiento, como para Scheler, está abierto a los valores: “con cada acto de empatía en sentido literal, esto es, con cada aprehensión de un acto sentimental, ya hemos penetrado en lo que constituye un nuevo reino de objetos en el sentimiento: el mundo de los valores”⁶¹.

d) *Sartre y Ricoeur*. Desde una perspectiva *fenomenológica* también Sartre nos legó un pequeño escrito sobre las emociones⁶². Tras un repaso a la teoría clásica y psicoanalítica de las emociones, nos presenta su teoría *fenomenológica* de ellas. “La conciencia emocional es irreflexiva y, de acuerdo con esto, no puede ser conciencia de sí misma más que bajo el modo no posicional. La conciencia emocional es conciencia del mundo”⁶³. Según él, tener miedo o cólera es tener miedo o cólera de/a algo, y así, con todas las demás. “La emoción es una cierta manera de aprender el mundo”⁶⁴. Para él, como para Scheler, las emociones también son intencionales y autónomas respecto de la inteligencia.

Por su parte, Ricoeur –como Stein, Marcel, Buber, Zubiri y otros– describe al hombre como un *todo*, como un compuesto de cuerpo y espíritu, de tal manera que no es explicable al margen de uno de esos componentes. De acuerdo con esto, para él, los sentimientos son importantes porque por la afectividad se nos muestra la existencia encarnada, es decir, dicha completitud humana.

alegrarme por esta acción debo ante todo saber de ella, el saber es fundante para la alegría”
Ibid., 184.

⁶⁰ *Ibid.*, 178-9.

⁶¹ *Sobre el problema de la empatía*, Obras Completas, vol. II, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 174.

⁶² Cfr. SARTRE, J. P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Herman, & Cie editeurs, 1949, reed. 1970, trad. esp. *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971; Cfr. también: FELL, J. P., *Emotion in the Thought of Sartre*, New York, Columbia Univ Pr, 1965.

⁶³ *Ibid.*, 29.

⁶⁴ *Ibid.*, 30.

La única obra que Ricoeur dedica *ex profeso* al tema de los sentimientos es *Le sentiment*, publicado en 1959, incluido después en *A l'école de la phénoménologie*⁶⁵. Prácticamente la misma redacción, con ligeras variaciones, se repite en el capítulo IV de *El hombre lábil*, titulado “La fragilidad afectiva”. El *sufrimiento* ocupa un lugar destacado en *El sí mismo como otro*⁶⁶. En suma, las primeras obras de Paul Ricoeur, las que pertenecen al periodo en que elabora una fenomenología de la voluntad, es donde más estudia la afectividad en general y el sentimiento en particular. Esas son *Lo voluntario y lo involuntario* y *El hombre lábil*. En cuanto a las fuentes, Ricoeur conoce los estudios de los sentimientos de Pascal, Kant, Descartes, Spinoza, Strausser y, sobre todo, de Scheler⁶⁷. El influjo de este último pensador se nota en diversos aspectos: por una parte, en que Ricoeur considera a los sentimientos como *intencionales*⁶⁸; por otra, en que piensa que se corresponden

⁶⁵ *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, 251-265

⁶⁶ *El sí mismo como otro*, Paris, Seuil, 1990, en especial, las pp. 34-35 y el apartado de la alteridad: 367-411.

⁶⁷ “Las fuentes confesadas de las que parte Ricoeur en la consideración del sentimiento son, por un lado Max Scheler; por otro Stepan Strausser con su libro *Das Gemüt. Grundgedanken zu eine phänomenologischen Philosophie un Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Utrech y Fribourg, 1956”, tomado de CLAVEL, DOMINGO MORATALLA, T, L. OCHAÍTA VELILLA, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Comillas, 1998. De esta obra interesa la parte redactada por C. J. A. Ochaíta, “Teoría del sentimiento en P. Ricoeur. La tristeza de lo finito y la esperanza de lo infinito”. *Ibid.*, 272-322.

⁶⁸ En cuanto a la intencionalidad: “El sentimiento es un modo de conciencia que sirve de testimonio (de aquello sentido). El sentimiento es intencional; tiene un objeto intencional: lo sentido. La consecuencia inmediata de esta posición es que el sentimiento ofrece un testimonio tanto de la acción como de la pasión. Preferentemente de la pasión (ahí cumple su papel privilegiado), pero también de la acción. Hay, por tanto, una experiencia de la libertad (un sentimiento de poder, de valer, de responsabilidad) y un sentimiento bruto de la existencia misma”. *Ibid.*, 276. “Por otro lado, el papel del sentimiento es el de mostrar una unión con aquello sentido, con su objeto intencional, en términos fenomenológicos. El sentimiento nos une al mundo (como veremos en *El hombre lábil*). En este sentido, el sentimiento es el modo privilegiado de acceso al existir bruto; constituye el revelador de la necesidad. Revela ante todo (y, de ahí su posición privilegiada) la arrojeidad del ser, el ahí donde nos encontramos. Revela la contingencia, la condición humana, la encarnación, la mundaneidad. Revela un existencial primario: el *ser-en-el-mundo* heideggeriano; la *Lebenswelt* husserliana”. *Ibid.*, 276.

con los *valores*⁶⁹; asimismo, en los diversos *niveles* sentimentales que distingue⁷⁰.

En cuanto a la *naturaleza* de esta realidad humana, “para Paul Ricoeur el sentimiento es aquel modo privilegiado de experiencia que sirve de testimonio de nuestra pertenencia radical al mundo, los seres y el ser. El sentimiento es el testimonio privilegiado de nuestro existir, indica el punto de partida de toda reflexión. Señala, con sus propias palabras, “el modo como me ‘encuentro’ en el mundo”⁷¹. No es clara en él la distinción entre pasión y sentimiento, sencillamente porque –como se ha indicado– entiende a la persona humana como la unión de elementos corpóreos y espirituales. Por eso afirma que “la forma elemental de lo afectivo tiene su origen en el cuerpo mismo. Esto quiere decir que no sólo que el cuerpo es lo primero que padecemos, sino que ocupa un papel principal y primero porque todo es padecido a través del cuerpo. El cuerpo es la caja de resonancia a través de la cual todo nos afecta. De ahí que podamos decir que la afectividad es la captación de la existencia encarnada. En cuanto que revela el cuerpo mismo, *la afectividad se define como el modo de acceso a la existencia encarnada*”⁷².

⁶⁹ Por lo que se refiere a su vínculo con los valores: “Nos encontramos con el sentimiento sobre todo en la parte involuntaria de cada ciclo del querer. Y, sobre todo, en el consentir, último ciclo de la voluntad. De esta manera, la afectividad tiene otra función esencial: acceder al valor. A través del cuerpo, la afectividad es el modo de acceso a todo valor: ‘Accedo a todo valor a través de la vibración de un afecto’, *Lo voluntario y lo involuntario*, 117. El cuerpo es el medio afectivo de todos los valores. El cuerpo actúa de caja de resonancia de los valores, no sólo vitales, también religiosos, estéticos, sociales”. *Ibid.*, 276-7. El influjo de Scheler es manifiesto.

⁷⁰ “Aunque no es explícita la diferencia entre sensación y sentimiento, la distinción que aparece más clara, a mi juicio, es la del carácter localizado de la sensación frente al carácter global del sentimiento y la emoción. Placer y dolor son locales frente a la alegría y la tristeza que me afectan en mi totalidad. Placer y dolor pertenecen a lo divisible corporal (y por eso pueden sentirse a la vez). Las sensaciones locales, se destacan de un fondo afectivo global que las recoge, los sentimientos vitales. Por último define los sentimientos como ‘afecciones complejas’ frente al placer y al dolor (cfr. *Lo voluntario y lo involuntario*, 236). El influjo de Scheler es neto. “Lo sentimientos desarrollan “mil matices afectivos” que los constituyen”. *Ibid.*, 280.

⁷¹ *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1967, 340; 268.

⁷² *Ibid.*, 279. Por eso “el sentimiento resalta la pasión, el sufrimiento de la acción. Con más claridad, padecer la acción en sí es un sentimiento. Por eso, el sentimiento es un testimonio

Por otra parte, los vincula, sobre todo, a la voluntad: “lo afectivo es considerado siempre bajo el prisma de la acción voluntaria”⁷³. Voluntad y acción son, pues, las coordenadas que Ricoeur usa para explicar los sentimientos. La primera porque el autor encumbra a esta potencia por encima de la inteligencia; la segunda, porque “la obra de Ricoeur puede ser englobada en una fenomenología de la acción que no olvida que se realiza, se da, junto a un padecer. Y tal padecer es revelado por la afectividad”⁷⁴.

Por lo que respecta a los afectos más relevantes, “dos son los sentimientos más importantes constantes en toda su reflexión... ‘la tristeza de lo finito’ y ‘la esperanza en lo infinito’”⁷⁵. Ricoeur tiene el mérito de haber prestado más atención a la *tristeza* y a la *esperanza* que a otros sentimientos, porque estos, uno negativo y otro positivo, son dos de los afectos más altos del espíritu humano, de la intimidad. Los describe así: “la constatación de mi finitud se vive como tristeza, ‘la tristeza de lo finito’. Tristeza por saberme y experimentarme contingente, condicionado, limitado, mortal. Incluso se podría decir que de la tristeza a la angustia hay un débil paso. Pero junto a la angustia se sitúa la esperanza. Esperanza en la superación de esa finitud”⁷⁶. En efecto, por una parte, para Ricoeur el “sufrimiento es el sentimiento negativo que corresponde a mi organización biológica; *sentimiento negativo del tiempo* es el modo de contemplar en él el envejecimiento que me produce, el sometimiento a sus leyes, su paso, el ser llevado de una manera invencible por él”⁷⁷. Por otra, “las raíces de la esperanza

privilegiado y directo de la pasión. De ahí que se acuda a él para reflejarla o dar cuenta”⁷². “Para él (Ricoeur) pasión tiene un significado claramente unido al problema del mal... Por pasión se entiende la esclavitud que elige el mismo hombre. Por eso lo define como el padecimiento de ‘la esclavitud que se da el alma’ (cfr. *Lo voluntario y lo involuntario*, 23-25). *Ibid.*, 278.

⁷³ *Ibid.*, 273.

⁷⁴ *Ibid.*, 275.

⁷⁵ *Ibid.*, 268.

⁷⁶ *Ibid.*, 277.

⁷⁷ *Ibid.*, 284-5. “La tristeza atestigua la forma de existencia encarnada del hombre, su situación; es el modo como vive la experiencia radical de pertenencia a la vida y al mundo a través del cuerpo. Es la consideración de su finitud en el querer, en el conocer, en el sentir. Testimonia los límites humanos entre los que cabe destacar, además de los ya mencionados, el tiempo. Varias han sido sus manifestaciones. Desde el sufrimiento puramente biológico hasta una tristeza más existencial: la tristeza de la contingencia. Se trata de sentimientos que destacan

debo buscarlas en la Trascendencia. La esperanza dice: el mundo no es la patria definitiva de la libertad; consiento lo más posible, pero espero estar liberado de lo terrible”⁷⁸.

e) *Heidegger*. Fue un gran conocedor de algunos sentimientos tales como el *aburrimiento*, la *serenidad* y la *angustia*. En efecto, el aburrimiento lo explica en cinco capítulos de su obra *Los conceptos fundamentales de la filosofía. Mundo, finitud, soledad*⁷⁹. En el primero de ellos, “la primera forma de aburrimiento: el ser aburrido por algo”, el aburrimiento viene a significar la carencia de interés porque no se descubre nada interesante. El segundo, “la segunda forma de aburrimiento: el aburrirse con algo y el pasatiempo que le pertenece”, continúa la exposición del primero, pues se permanece vacío durante el tiempo que estamos frente a lo aburrido. El que sigue, “la tercera forma de aburrimiento: el aburrimiento profundo como el “uno se aburre” no mira tanto al objeto carente de interés como al sujeto aburrido. El cuarto, “la pregunta por un determinado aburrimiento profundo como el temple de ánimo fundamental de nuestra existencia actual”, es temáticamente discutible, al menos por dos motivos: uno, porque estima que aburrimiento es “el temple de ánimo fundamental de nuestra existencia actual”; otro, porque se piensa que sea un sentimiento profundo, existencial, es decir, personal. Sin embargo es más bien de corte racional. El último, “el preguntar real de las preguntas metafísicas que hay que desarrollar desde el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo. La pregunta: ¿qué es el mundo?”, también es discutible, porque –frente a la tesis aristotélica– pone a dicho sentimiento negativo como previo y condición de posibilidad de la indagación por el mundo, cuando la actitud clásica es la contraria: primero investigar la realidad del mundo y, como consecuencia de ello, surgirá un sentimiento. Además, si se ha indagado de modo correcto sobre la índole del mundo, el sentimiento acompañante será positivo.

desde un tono vital, sobre un fondo de tristeza, el cual puede ser llamado en sentido propio *tristeza de lo finito*”. *Ibid.*, 293.

⁷⁸ *Lo voluntario y lo involuntario*, 285. “Al lado de esta tristeza está la esperanza. Raíz del consentimiento en *Lo voluntario y lo involuntario*; anhelo de infinitud, de totalidad en *El hombre lábil*. Sus formas: la lealtad, la amistad, el gozo, la serenidad”. *Ibid.*, 293.

⁷⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Los conceptos fundamentales de la filosofía. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

Por otra parte, *Serenidad* (*Gelassenheit*) es el título de una alocución de agradecimiento en su ciudad natal⁸⁰. Para Heidegger la *serenidad para con las cosas* es la actitud de decir “sí” y “no” a los objetos técnicos, es decir, dejarlos entrar en casa, pero dejarlos como cosas que carecen de valor absoluto. Por otro lado, en *Ser y tiempo* trata, como es bien conocido, de la condición humana como “ser relativamente a la muerte” que aboca a la *angustia*⁸¹. La angustia como sentimiento en la filosofía de Heidegger también es un efecto, una consecuencia, pero no de un acto o de un hábito racional, sino de un modo de concebir al hombre. La angustia sí es un sentimiento profundo que inhiere en lo radical del ser humano, en su intimidad, fruto de la pérdida del sentido personal. Heidegger tiene también en cuenta una serie de sentimientos secundarios: la *inquietud*, la *depresión*, y el *espanto*, el *júbilo*, el *asombro*, la *preocupación*, el *éxtasis*, etc.⁸².

Heidegger –como Stein– piensa que el existente humano no se conoce objetivamente, es decir, formando ideas de él. Por tanto, tendrá que conocerse desde sí: ¿pero de qué manera? Si la autoconciencia se rechaza, ¿con qué se la sustituye? Si el *Dasein* no es conocido mientras se conocen objetos (ideas que forma la razón), es menester señalar un acceso al *Dasein* que sea asistido por él. Esta crítica heideggeriana al idealismo le lleva a

⁸⁰ Cfr. HEIDEGGER, M., *Serenidad*, versión castellana Y. Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1989. Cfr. DAVIS, B. W., *Heidegger and the will: on the way to Gelassenheit*, Evanston, III, Northwestern University Press, 2007; LANDOLT, E., *Gelassenheit di Martin Heidegger*, Milano, Marzorati, 1967; PANSELA, M. T., *L'uomo e i sentieri della tecnica: Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Roma, Armando, 1998.

⁸¹ Cfr. QUILES, I., *El existencialismo de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948; GRENE, M. G., *El sentimiento trágico de la existencia: Análisis del existencialismo*, Madrid, Aguilar, 1955.

⁸² Cfr. SAFRANSKI, R., *Heidegger y el comenzar. Teoría sobre el amor y teoría por amor*, traducción de las conferencias de Joaquín Chamorro, traducción del coloquio de B. Sotos, Madrid, Circulo de Bellas Artes, 2006; GARCÍA GAINZA, J., *Heidegger y la cuestión del valor: estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Pamplona, Newbook Ediciones, 1997; REDONDO SÁNCHEZ, P., *Filosofar desde el temple de ánimo: la “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse en Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005; BELLOLI, P. G., *Fenomenologia della colpa: Freud, Heidegger, Dostoevskij*, Milano, A. Giuffrè, 2001; AVERKORN, L., *Sorge und Verschwendung: pragmatische Interpretationen zu Martin Heidegger und Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld*, Münster, Waxmann, 1996; GABÁS PALLÁS, R. P., “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger”, *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, 34 (2002), 31-46.

recurrir a la *Befindlichkeit*: el encuentro sentimental consigo. Sentirse es encontrarse. La ventaja que tiene el sentimiento sobre la objetivación reside en que da noticia de sí mismo porque, en rigor, el sentimiento no se desdobra⁸³. Ahora bien, si el encuentro del *Dasein* es sentimental, el existente humano es la realidad de un sentimiento. En suma, es verdad que los afectos del espíritu (positivos y negativos) permiten conocer en cierto modo la intimidad humana, en concreto, el estado de ella, pero solo en ese cierto modo en que la intimidad se encuentra coloreada por el afecto.

Con todo, el afecto no es el método adecuado para conocer la propia intimidad porque no es idéntico a ella. Aunque hable de ella, no equivale a ella. Además, el sentimiento es variable, pues acontece y deja de acontecer, mientras que la intimidad es más permanente. De modo que para conocer la propia intimidad hay que recurrir a otro método noético que posibilite su comprensión de un modo más logrado.

⁸³ “El recurso al sentimiento es explicable, porque si el sentimiento no se separa de sí mismo, puede proponerse como una notificación del existente que no es distinta de él. En tanto que un sentimiento da noticia de sí mismo, no es una alusión intencional a una cosa distinta de él. Sin embargo, esta tesis es discutible. Por ejemplo, cuando se dice ‘me duelen las muelas’, o cuando me siento alegre por algún motivo. Ha de alegarse un sentimiento que no remita a nada, o bien, cuya remisión sea precisamente la nada... Heidegger apela al sentimiento de los sentimientos, es decir, a la quintaesencia sentimental. Si la cuestión que tenemos entre manos es cómo me conozco a mí mismo sin desdoblamiento, parece que el sentimiento informa de algo de que no informa el conocimiento objetivo. Ahora se ha de preguntar si la solución heideggeriana es acertada. Al parecer lo es, porque si cualquier diferenciación hace imposible el conocimiento del *Dasein*, el conocimiento ha de ser indiscernible del existente humano. Pero el fenómeno cognoscitivo que cumple esa indiferenciación es el sentimiento. El sentimiento no remite fuera de sí, salvo de manera oblicua; pues si se pregunta por el motivo de la alegría, es claro, que ese motivo no forma parte de la alegría como tal. En principio, los sentimientos informan de su propio tono; por eso se distinguirse la alegría de la tristeza. Consecuentemente, el sentimentalismo fundamental de Heidegger marca al existente humano como suficientemente distinto de los demás entes. El sentimiento indiscernible del existente no es un sentimiento cualquiera, sino aquel sentimiento que lo refiere a la nada. Ese sentimiento es la *angustia*. Por eso dice Heidegger que la angustia singulariza y abre el *ser ahí* como *solus ipse*, es decir, una posibilidad radical de *ser ahí* a una con el *ser ahí* mismo. La angustia es la posibilidad de ser del *ser ahí* enteramente inseparable de él, según la cual se abre: es el sentimiento fundamental”. POLO, L., *Antropología trascendental*, Pamplona, Eunsa, 2003, 46.

* * *

Por otra parte, los sentimientos son un tema asiduo y extensamente tratado en los recientes manuales de antropología⁸⁴. En algunos de ellos se afirma que los sentimientos –a distinción de otras realidades del hombre– son la “dimensión propiamente humana”⁸⁵, una realidad radical del corazón humano⁸⁶; también se dice “que el puesto de la afectividad y los sentimientos en la vida humana es muy central. Son ellos los que conforman la situación anímica interior e íntima”⁸⁷, aunque se matice seguidamente que “el peligro que tenemos hoy respecto de ellos es más bien un exceso en esta valoración positiva de ellos, el cual conduce a otorgarles la dirección de la conducta, tomarlos como criterio para la acción y buscarlos como fines en sí mismos: esto se llama *sentimentalismo*, y es hoy corrientísimo, sobre todo en lo referente al amor”⁸⁸.

⁸⁴ Cfr. por ejemplo: LOMBO, J. A., RUSSO, F., *Antropologia Filosofica, Una introduzione*, Roma, Ed., Università della Santa Croce, 2005, 108-126.

⁸⁵ ARANGUREN, J., *Antropología Filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, Madrid, McGrawHill, 2003, 134. Estudia los sentimientos en el capítulo 5 de esa obra: *La vida como ornamento: la dimensión sentimental*. Este apartado parece especialmente grato al autor, pues describe el campo de los sentimientos como “el más propio del existir humano”, a tenor de entenderlo como “horizonte y confín entre animales y espíritus”. Corrige tanto los errores sentimentales por defecto del estoicismo y rigorismo, como los excesos propios de la superficialidad del sentimentalismo, el infantilismo, etc. Ofrece, frente a los usuales sentimientos provocados por la prisa, el ser señor; frente a los que provoca el éxito, la ironía o el arte de no tomarse demasiado en serio; frente a los que provoca el ruido, el silencio de quien contempla.

⁸⁶ Para J. M. Burgos, la parte superior de la afectividad, el conocimiento intelectual, la libertad y el yo, constituyen el espíritu. Cfr. su trabajo: *Antropología: una guía para la existencia*, Madrid, Palabra, 2003, 65. De modo parejo a Hildebrand, Burgos resalta la centralidad de la afectividad humana y su significatividad. Distingue tres niveles de afectividad: la *corporal*, la *psíquica* y la *espiritual* (ésta última recuerda al *corazón* hildebrandiano).

⁸⁷ YEPES, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 59.

⁸⁸ *Ibid.*

Disponemos también de recientes publicaciones antropológicas que están ceñidas enteramente en el tema de la afectividad⁸⁹. Algunas de ellas defienden –como se ha visto al revisar la *fenomenología*– la *intencionalidad* noética de los sentimientos: “los sentimientos, como *affectiones* o alteraciones de la subjetividad, informan sobre el estado de ésta. Pero el sentimiento es también intencional, en cuanto informa acerca de la realidad que la provoca”⁹⁰. Se trataría, por tanto, de admitir una doble intencionalidad para sentimiento –de modo similar a como Brentano (y luego algunos pensadores recientes que intentan apoyar esa opinión en el *corpus* tomista) respecto del acto de conocer–: “Los sentimientos tienen una intencionalidad peculiar: designan cualidades de las cosas, de las personas y, a la vez, la manera en que el yo está afectado por ellas”⁹¹. Pero de admitir esta peculiar y plural intencionalidad, sus defensores la deberían distinguir esencialmente de la intencionalidad propia del *objeto* conocido (el *acto* de conocer u operación inmanente no es intencional) y de la intencionalidad característica de los *actos* de la voluntad, tema omitido de ordinario.

⁸⁹ Cfr. por ejemplo: MELENDO, T., *Elogio de la afectividad*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2009; MALO, PÉ, A., *Antropología de la afectividad*, Pamplona, Eunsu, 2004; GIL JUÁREZ, A., *Aproximación a una teoría de la afectividad*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000; ESQUIVEL, L., *El libro de las emociones*, Barcelona, Plaza & Janes, 2000; RODRÍGUEZ, M., *Una introducción a la filosofía de las emociones*, Madrid, Huerga y Fierro, 1999; PEREIRA, S., *Las emociones y los temperamentos*, Madrid, Mandala, 1998; ORTONY, A., *La estructura cognitiva de las emociones*, México, Siglo veintiuno, 1996; HANSBERG, O., *La diversidad de las emociones*, México, FCE., 1996; GUELZENZ, J. M., *El sentimiento*, Madrid, Alianza, 1995; KEEN, S., *El lenguaje de las emociones*, Barcelona, Paidós, 1994, etc.

⁹⁰ QUIROGA, F., *La dimensión afectiva de la vida*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 143, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, 34. Cfr. también su trabajo: *La madurez afectiva*, San José (Costa Rica), Promesa, 2003.

⁹¹ *Ibid.* Del mismo parecer fue Zubiri: “Los sentimientos no son meramente subjetivos. Todos los sentimientos nos presentan facetas de la realidad, no solamente estados míos”. *Sobre el sentimiento y la volición*, 342.

Asimismo, en la actualidad disponemos de no pocas publicaciones sobre los sentimientos: unas de ellas son psicológicas⁹²; otras psiquiátricas⁹³; muchas educativas⁹⁴, alguna neurológicas⁹⁵, e incluso diccionarios⁹⁶. De modo que, de tener en cuenta buena parte de esos trabajos, aún describiendo sus claves sintéticamente, la presente exposición desbordaría su cometido.

⁹² Cfr. AA. V.V., *La vida emocional*, J. M. Asensio (coord.), Barcelona, Ariel, 2006; ROJAS, E., *Los lenguajes del deseo*, Madrid, Temas de Hoy, 2004; *El laberinto de la afectividad*, Madrid, E. Calpe, 1987; AVIA, M. D., *Optimismo inteligente: psicología de las emociones positivas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999; MOLTÓ, J., *Psicología de las emociones*, Valencia, Albatros, 1995; ULICH, D., *El sentimiento*, Barcelona, Herder, 1985; GATTEGNO, C., *Introducción a la psicología de la afectividad y a la educación para el amor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962, etc.

⁹³ Cfr. GREENBERG, L. S., *Trabajar con las emociones en psicoterapia*, Barcelona, Paidós, 2000.

⁹⁴ Cfr. LÓPEZ, F., *Las emociones en la educación*, Madrid, Morata, 2009; SIERRA, A., *La afectividad. Eslabón perdido de la educación*, Pamplona, Eunsa, 2008; ROQUEÑI, J. M., *Educación de la afectividad*, Pamplona, Eunsa, 2008; HORNO, P., *Educando el afecto*, Barcelona, Grao, 2004; SEGURA, M., *Educación de las emociones y los sentimientos*, Madrid, Narcea, 2003; ADAM, E., *Emociones y educación*, Caracas, Laboratorio Educativo, Barcelona, Graó, 2003; STEINER, C. M., *La educación emocional*, Madrid, Suma de Letras, 2002; MARTÍ, M. A., *La afectividad*, Madrid, Ed. Internacionales Universitarias, 2000; GREENBERG, L. S., *Emociones: una guía interna: cuáles sigo y cuáles no*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000; BOLER, M., *Feeling power: emotions and education*, New York, Routledge, 1999. CRISTOBAL, P., *Controlar las emociones*, Madrid, Temas de Hoy, 1996; REDORTA, J., *Emoción y conflicto: aprenda a manejar las emociones*, Barcelona, Paidós, 2006; etc.

⁹⁵ Cfr. GUDÍN, M., *Cerebro y afectividad*, Pamplona, Eunsa, 2001.

⁹⁶ Cfr. MARINA, J. A., LÓPEZ, M., *Diccionario de los sentimientos*, 3ª ed., Barcelona, Anagrama, 2000.

PARTE II

NATURALEZA Y NIVELES DE LOS SENTIMIENTOS